

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav etnologie

Historické vědy – etnologie

Petra Písařová

Tělo a islám

The Body and Islam

Disertační práce

vedoucí práce – PhDr. Jaroslav Skupnik, Ph.D.

2011

Děkuji svému školiteli, doktoru Jaroslavu Skupnikovi, za podporu a vedení při práci na této studii, doktorce Jitce Kotalové za konzultace v oblasti použité literatury a magistru Ivanu Ramadanovi za výpomoc při práci s arabskými texty. Tato disertace by také nemohla vzniknout bez podpory mých nejbližších, děkuji především rodičům.

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsala samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

Abstrakt

Tato práce se zabývá rolí těla v islámu. V jejím rámci jsou analyzována vybraná témata, která souvisí s přístupem k tělu a tělesnu v islámské kultuře z hlediska nábožensko-právního, kultického, filozofického a medicínského. Prezentovány jsou zejména momenty uzpůsobování a modifikování těla, jednak v rovině jeho fyzické, žádané přítomnosti ve společnosti, jednak v rovině společensky/kulturně distribuovaných a udržovaných představ o něm. Oba tyto momenty jsou samozřejmě provázány, ale lze je postulovat i samostatně, tak, jak to činím zavedením základního rozlišení na tělo „vymezené“ a „vymezující“.

První část práce patří zamyšlení nad otázkou přístupu ke zkoumání islámské kultury obecně a samotného tematu tělesnosti z pozic „západního“ orientalismu. Následně je stanoven metodologický rámec pro vlastní analýzu, který je zde definován coby „postmodernistický“, tedy nakloněný rozličným narativům o těle v islámské kultuře, obrazům či úkonům k němu vztaženým a převážně ahistorický. Rovněž jsou zmíněny práce prvních sociologů těla a jejich studie odhalující logiku tělesných technik a „vtělených“ společensko/kulturních představ.

Postavení těla v rámci islámského kultu je zkoumáno zejména s ohledem na jeho pohyb v daném prostoru, a to při každodenní modlitbě, cirkumbulaci kolem svatyně, hrobky světce a při kroužení kolem vlastní osy v průběhu rituálů mystiků. Představen je také koncept nepřetržitého přecházení mezi sférou posvátnou a profánní, průběžného posvěcování běžného prostoru a jeho strukturování v rámci společensky přijatelných genderových kategorií.

Dvě kapitoly se zaměřují na tema s tělesností úzce provázané – sexualitu, sexuální chování, definici žen a mužů coby sexuálních bytostí. Pozornost je věnována teoriím o femininní sexuální potenci, společenském nebezpečí s ní spojeném a snahám o regulaci takto vnímané ženské sexuality. Přítomnost nábožensko-právního ohledu na zachování patřičného bipolárního pohlavního/genderového rozvrhu islámské společnosti je demonstrována přehledem přístupu k pohlavně, genderově a sexuálně nejednoznačným či nevyhraněným jedincům.

Stěžejní část práce klade lidské tělo do medicínského a filozofického islámského diskurzu, zohledněna je zejména, již v antice tradovaná, teorie o tělesných tekutinách a z ní vycházející terapeutické metody. Podrobněji se zabývám reflexemi funkce krve, spermatu a mateřského mléka v lidském těle a s nimi souvisejícími představami o principech početí, vývoji plodu a rodiči a potomstvem sdílené substanci. Odkazy na „oficiální“ filozoficko-lékařskou literaturu doplňuje seznámení se svébytnou islámskou tradicí takzvané prorocké medicíny, a to i se současnými přesahy zhmotněnými léčebnou praxí islámských klinik. Samostatná kapitola je vyhrazena fenoménu po(mléčného) pouta, instituce, která si dodnes podržuje v islámských společnostech specifické postavení.

Závěr patří „penetrujícím“ tělesným technikám spojeným se současnými vyspělými lékařskými úkony, jako jsou transplantace orgánů nebo nové reprodukční technologie. Zároveň je položena otázka, zda tyto a jiné modifikující přístupy k lidskému tělu je nadále udržitelné vnímat spíše v negativním, „diktujícím“ kontextu a zda se spíše v rámci sociálních věd nenabízí prostor pro hledání a interpretaci technik, které se opírají o potenciál a vitalitu lidského těla.

Klíčová slova:

Tělo – tělesnost – islám – orientalismus – gender – tělesné techniky – humorální teorie – prorocká medicína – (po)mléčné pouto.

Abstract

This thesis deals with the role of the body in Islam. Within its framework selected issues connected to the approach to the body and bodiliness from the religious-juristic, cultic, philosophical and medical view are analysed. Presented are especially the moments of adjustments and modifications of the body, partly on the level of its physical, “desired” presence in the society, partly on the level of socially/culturally distributed and sustained ideas about the body. These two moments are of course interwoven but can be postulated separately as well in the way I do it when I distinguish between the “delimited” and the “delimiting” body.

The first part of the thesis is dedicated to the question of the approach to the study of Islamic culture in general and to the subject of bodiliness from the position of “western” Orientalism. Consequently, a methodological framework for the author’s own analysis is set up, which is defined as “postmodernistic”, therefore inclined to various narratives about the body in Islamic culture, images and actions connected to the body and predominantly ahistorical. Works of the first sociologists of the body and their studies into the logic of bodily techniques and “embodied” social/cultural ideas are mentioned as well.

The role of the body within the scope of the Islamic cultic life is examined especially with regard to its movements in a given space, namely during the everyday prayers, circumambulation around the sanctuary, tomb of a saint and whirling around one’s own axis during rituals of the mystics. Also introduced are the concept of continuous passing between the sacred and profane sphere of life, transient consecration of everyday areas and its structuralization according to the rules of socially accepted gender categories.

Two chapters are dedicated to the topic closely connected to the issue of bodiliness – sexuality, sexual behaviour and the definition of men and women as sexual beings. Attention is paid to the theories of feminine sexual potency, social danger that is connected with it and to the efforts to regulate feminine sexuality seen in this way. The synopsis of the approaches to gender and sexually ambiguous individuals

demonstrates a presence of regard for the preservation of a proper bipolar gender system within Islamic society.

The fundamental part of the thesis places the human body into the medical and philosophical Islamic debate. Focus is laid on the humoural theory transmitted since ancient times and therapeutical methods based on it. In more detail I examine theories about the capacity of blood, sperm and mother's milk and ideas about the principles of conception, embryology or types of substances that parents and their progeny share. References to the official philosophical-medical sources are supplemented by the introduction into the peculiar Islamic tradition of healing called prophetic medicine. A separate chapter is focused on the phenomenon of milk kinship, an institution with specific status even in contemporary Islamic society.

The conclusion highlights the "penetrative" bodily techniques used in current medical procedures, for example organ transplantation or in vitro fertilisation. At the same time I question whether in future it would be better to view these and other bodily modifications in a more positive light than they are currently. I end by saying that the focus could be shifted towards the potential and vitality of the human body.

Keywords:

Body – bodiliness – Islam – gender – Orientalism – bodily techniques – humoural theory – Prophetic medicine – milk kinship.

Obsah

Úvod.....	10
1 (Islámské) tělo jako společenský fenomén	14
2 Tělo v „islámu“?	18
3 Zmocnění se orientálních těl – stěžejní diskurz orientalismu	23
3.1 Obrazy primitivnosti, vnějškovosti a zženštilosti	24
3.2 Obrazy ženských těl	26
3.3 Obrazy „barbarských“ těl	27
4 Základní teoretická východiska.....	30
4. 1 Embodiment/vtělenost	30
4. 2 Techniky těla.....	32
4.2.1 Uvnitř kultury samotné	32
4.2.2 Napříč kulturami (etablování termínu)	34
4. 3 Habitus (dispozice, záliba) a Bourdieu	37
4. 4 Regulované a regulující	41
4.4.1 Tělo vymezené	41
4. 4. 2 Tělo vymezující.....	45
5 Islámské tělo v pohybu a prostoru	47
5. 1 Salát (Qibla)	47
5. 2 Tawáf.....	50
5. 3 Dvojí dimenze prostoru (posvátné a profánní)	52
5. 4 „Mocenské“ (genderové) strukturování prostoru, času a těla	54
6 Sexualita – základní koncepty.....	59
6. 1 Sexuologie proti čistému umění milovat aneb scientia sexualis a ars erotica?.....	59
6.2 „Hysterizace“ ženské sexuality	62
6.2.1 Fitna a kajd	62
6.2.2 „Femininní“ nafs	64
6.2.3 Žena je fitna.....	65
6.3 Regulace sexuality coby sociální strategie.....	67
6.4 ‘Antara a Madžnún.....	68
6.5 Zahalování ženského těla a sexualita	70
6.5.1 Zahalené, tedy de-sexualizované tělo?.....	70
6.5.2 Kořeny zahalování v islámu.....	72
6.5.3 Nejednotnost praxe zahalování	75
7 Na genderové a sexuální „hraně“	77
7.1 Chunthá – hermafrodit (intersexuál)	79
7.2 Muchannath (femininní muž).....	81
7.3 Chaníth – ománský transgender/třetí pohlaví	82
7. 4 Homosexualita.....	84
7.4.1 Teoretické diskurzy o homosexualitě.....	86
7.4.2 Pohled společnosti na homosexualitu	90
7. 5 Terminologická hledání nenormované sexuální identity	92
8 Tělo v rámci medicínského diskurzu	94
8. 1 Humorální teorie	94
8.2 Prorocká medicína.....	96
8.2.1 Obecné principy	96
8.2.2 Vybrané způsoby terapie.....	98
8.2.3 Magické ochranné formule a jejich „vtělení“	99
8.2.4 Možné vlivy tradice prorocké medicíny	101

8. 3 Tělesné šťávy	105
8.3.1 Krev	105
8.3.2 Sperma	111
9 Mateřské mléko	115
9.1 Rodiče a „vyživovací povinnost“ vůči potomkům	115
9.2 Kojná	117
9.3 (Po)mléčné pouto	118
9.3.1 Manželská tabu.....	118
9.3.2 (Po)mléčný otec	119
9.3.3 Kojení dospělých.....	120
9.3.4 (Po)mléčné pouto ve službách společenských a politických aliancí.....	123
Závěr	125
Seznam použité literatury	129
Použité internetové databáze.....	142
Seznam příloh.....	144
Příloha 1	145
Příloha 2	146
Příloha 3	148
Příloha 4	149
Příloha 5	150
Příloha 6	151

Úvod

Tato práce si klade za cíl, v několika vybraných kapitolách, předložit rozličné reflexe těla a tělesného v islámské kultuře. Takovýto záměr bude samozřejmě, od samého počátku, zatížený otázkou volby vhodného metodologického přístupu k prezentaci islámu. Hovořit o tomto náboženství jako o souboru nejpodstatnějších dogmat formulovaných příslušnými religiózními autoritami? Opřít se spíše o každodenní praxi věřících a s ní související kultické momenty? Nebo se vydat cestou regionálních, žitých islámských kultur, se sobě vlastním vzorcem integrace prvků z oblasti ortodoxie a ortopraxe? Odpověď nebude na následujících stránkách předložena, přítomno ale zůstane vědomí tohoto dilematu, které oprávněně a zcela jistě, zaměstnává každého, kdo zamýšlí o „islámu“ či „islámské kultuře“ hovořit.

Práci v podstatě tvoří tři velké okruhy. V rámci prvního se pozastavuji nad jednotlivými tematy spojenými s tělem a tělesností, tak, jak vstupovala do mého zorného pole při četbě či studijních pobytech v islámských zemích. Inspirující pro mě po dlouhou dobu zůstávaly akademické teorie opřené o premisu, že dominantním rysem vztahu společnosti k tělu a tělesnému je všeprostupující, normující a modifikující prvek. Tedy že tělu je především diktována a vštěpována forma sebeprezentace a sebepojetí v rámci širšího společenského celku. Tuto skutečnost pak opisují kategorií „vymezeného těla“. Zároveň však, na několika příkladech demonstruji, v myslích společenských aktérů přítomnou, kategorii „těla vymezujícího“. Ta je logickým důsledkem primární zkušenosti každého jedince s vlastním tělem, bez ohledu na výše zmíněný prvek společenské/kulturní modifikace tělesných projevů. V této části se pozastavuji také nad základními motivy orientalistického nahlížení islámských nebo spíše „orientálních“ těl. Dnes je tento termín nejpevněji spojený s akademickým diskurzem, ten je ale spíše výhonkem pevněji zasazeného, myšlenkového podhoubí pilotních cestovatelů a návštěvníků zemí „Orientu“. První tematický okruh práce, vedle již zmíněného motivu vymezení a orientace islámských těl, prostupuje také prvek rozlišení na těla mužská a ženská. Důvodem k tomu byla zejména skutečnost, že řada autorů, ke kterým referuji, vychází ze strukturalistické dělby společenského prostoru na duálně, v souvislosti s genderem, koncipované světy a s nimi souvisejícími, smysl udílejícími

kategoriemi. Navíc, jsou to zejména „feministicky“ postulované terénní studie, zaměřené na život žen v islámských kulturách, které poskytují řadu materiálů k tematice tělesného v islámu. Nejedná se přitom výhradně o práce tradičně kritizující motiv hysterizace nebo marginalizace ženského těla a zdůrazňující paternalistický postoj islámské kultury k ženám. Některé z nich, díky koncentraci na výlučně ženská témata a problémy, odkrývají cestu k pozoruhodným momentům spojeným se vztahem společnosti/kultury k tělu obecně.

Specifickou součástí okruhu vymezujících postojů k lidskému tělu je část práce věnovaná tělům islámských věřících „v pohybu a prostoru“. Zde se vlastně nejtěsněji střetávám s islámem v jeho pojetí kultickém, když analyzuji kategorie jako modlitební orientace, pohyby při modlitbě nebo ritualizované obcházení či kroužení kolem příslušných objektů a vlastní tělesné osy. Analýzu symbolického pojetí a strukturování prostoru zasazuji do bipolárních dimenzí posvátného/profánního a maskulinního/femininního.

Druhé, nosné téma práce, je zde prezentováno ve dvou kapitolách. První se pokouší poukázat na základní koncepty v islámské kultuře se sexuálním chováním a sexuální „etiketou“ spojené, druhá věnuje pozornost postoji oficiálních reprezentantů islámské doktríny k „nestandardnímu“ sexuálnímu chování a různým genderovým disforiím a všímá si také reakcí samotných, často marginalizovaných skupin takovýchto osob. Jak poukazují, islámská kultura disponuje jak prvkem iniciačního charakteru sexuality, tak jejím „vědeckým“, právně-náboženským pojetím. Téma sexuality a islámu je v akademickém diskurzu převážně spojeno s rozličnými teoriemi o regulaci sexuality ženské. Ta je údajně nahlížena coby společensky nebezpečný prvek s destruuujícím potenciálem, který přímo volá po kontrole. Jedním z projevů takové regulace je podle některých západních kritiků, ale také samotných reprezentantů islámského kléru, zahalování příslušných partií ženského těla před potenciálními manželskými partnery nebo na veřejnosti obecně. Proto je „šátková“ pasáž vřazena právě do této části práce, ačkoli z přísně antropologického pohledu by jí patřilo místo ve výčtu tělo vymezujících prvků. Důraz kladený na vymezující charakter ve vztahu společnosti k tělu prostupuje i část věnovanou LGBTI (lesbické ženy, homosexuální muži, bisexuálové, transgendeři, intersexuálové) jedincům. Které náboženské povinnosti a jakým způsobem má vykonávat hermafroditní jedinec, pokud není

možné jednoznačně stanovit jeho pohlaví a z něj vyplývající pohlaví sociální? Jaké postavení má v genderové hierarchii jedinec, který, ačkoliv vykazuje maskulinní rysy biologického pohlaví, zastává v rámci sexuálních vztahů fluktuující roli, tedy po určitou část svého života může být mužem či ženou, podobně jako ománský *chaníth*? Tyto a další situace na „genderové a sexuální hraně“ jsou diskutovány jak s ohledem na dochované literární prameny, tak antropologické práce nebo současnou společenskou debatu.

Poslední, obsahově nejhutnější okruh práce, je věnovaný postavení těla v islámském medicínském diskurzu. Prezentovány jsou nejen základní koncepce tradičního islámsko-arabského lékařství, ale také specifická tradice takzvané prorocké medicíny, jejíž ohlasy nalézáme dodnes nejen v nábožensky motivované léčitelské praxi, ale také v „retro bylinkářských“ proudech vlastní i soudobé islámské společnosti. Následně dekomponuji, v duchu humorální teorie, lidské tělo na základní, v něm kolující tekutiny a všímám si symbolických významů jejich roli a funkci v lidském těle přiřazovaným. Pozornost je věnována krvi, spermatu a mateřskému mléku a s tím souvisejícím představám o antropogenezi, pravidlech reprodukce, embryologii, vyživování narozeného potomka a o příbuzenských poutech. Hluběji zkoumám instituci pouta (po)mléčného a ukazuji, že se v žádném případě nejedná o anachronismus či příbuzenské vazby respektované již jen v rurálních oblastech islámského světa. V souvislosti s nástupem nových léčebných technologií se před islámskými autoritami otevírají také nové výzvy a otázky související se zhodnocením či až přehodnocením tradičních náboženských dogmat. To se týká například oblasti nových reprodukčních technologií nebo eticky citlivých témat jako je *euthanasie*, stanovení klinické smrti nebo dárcovství orgánů.

Předkládaná práce má posloužit jako základní exkurz do problematiky, která není v českém prostředí prozatím dostatečně zpracována. Její struktura se neopírá o žádné jiné studie a je vlastním pokusem autorky o vystavění jednoho z možných pohledů na pojetí těla a tělesnosti v islámské kultuře. Při zpracování tematu byly použity zejména materiály prezentující akademický pohled „zvenku“, i když s preferencí dílčích, terénních studií. Vlastní, islámskou reflexi těla a tělesnosti pak zastupují materiály v podobě děl kanonizované náboženské tradice, dobrozdání náboženských

specialistů, materiály prezentované neziskovými organizacemi v islámských zemích nebo novinové články místních periodik.

Text obsahuje arabská slova a citace arabských textů. Při jejich přepisu do češtiny se řídím pravidly sledovanými v knize *Duchovní cesty islámu* (Kropáček 2003), avšak s několika výjimkami, které tento, v českém prostředí zavedený úzus, ještě více zjednodušují. Pro hamzu a ´ajn používám jeden znak. Hamza však není, na rozdíl od ´ajnu, vyznačena na počátku slov. Dvojhlásku „aw“ přepisuji jako „au“. Na vyznačení pádových koncovek rezignuji, s výjimkou citací z textů sunny. Domnívám se, že tento typ transkripce je pro čtenáře textu, ne-arabistu, dostatečně srozumitelný.

1 (Islámské) tělo jako společenský fenomén

„It is undeniable that Islam has an attitude bordering on anxiety about bodily cleanliness, which induces in many people an almost neurotic strictness. Our religious education begins with attention focused on the body, its secretions, its fluids, its orifices, which the child must learn to constantly observe and control“
(Mernissi 1998: 122).

Již v rámci studií islámu při Ústavu filozofie a religionistiky Univerzity Karlovy v Praze jsem se rozhodla v diplomové práci věnovat *taháře*, tělesné očistě před zbožnými úkony, zejména pak modlitbou. Impulzem k výběru tématu byla poněkud naivní představa unifikovaného, vysoce standardizovaného a ritualizovaného náboženského života praktikujících muslimů. Modlitba, a s ní spojené náboženské úkony, tvořené příslušnými pohyby těla prováděnými několikrát denně bez zjevné absence hlubšího prožitku. Do popředí mého zájmu se tak dostalo tělo muslima „svázané“ neúprosnými rituálními předpisy, „jinakost“ ztělesněná othopraxí.

Při studijním pobytu v Tunisku jsem poprvé vstoupila do „umývárny“ při kajruvanské mešitě, pravda, za asistence pánského doprovodu, byla zde jen jedna, určená mužům. Místnímu chlapci vysvětlili, že „Evropanka“ by ráda viděla, jak se zde provádí jedna z forem očisty, prakticky ta nejběžnější, nazývaná *wudu'*. Pociťovala jsem jakousi zvláštní nepatřičnost vlastní přítomnosti v těchto prostorách a nakonec pořídila jen tři fotografie. Při další studijní cestě, opět na maghrebskou půdu, jsem objevila v knihovně Americké univerzity v Káhiře knihu Marion Holme Katzové *Body of Text: the emergence of the sunni law of ritual purity* (2002) zpracovávající zejména kořeny praxe ritualizovaného omývání v islámu, a to na základě hluboké analýzy pramenných textů, které jsem v té době zdaleka nebyla schopná. Žalostně mně chyběly další teoretické podkladové studie, nakonec se mně ale podařilo diplomovou práci úspěšně dokončit a obhájit. V této době jsem téma tělesnosti, konkrétně tělesných nečistot, zatím dokázala vidět pouze optikou zavržení biologizujících interpretací nepatřičného, stojícího mimo a překračujícího kulturně vydělené hranice, a to s pomocí knihy Mary Douglasové *Purity and Danger: an analysis of concepts of pollution and taboo* (1966). Primárně jsem tedy odmítla

v práci argumenty spatřující za celým systémem snahu o udržení čistoty těla v hygienickém slova smyslu a poukázala na to, že při bližším pohledu vykazuje *tahára* znaky sofistikovaného symbolického systému odrážejícího specifický postoj k okolním věcem a bytostem. Celý systém jsem definovala jako třístupňový, zdůraznila existenci substanciální a dočasné rituální nečistoty a pokusila se o interpretaci logiky takto stanoveného systému, mimo jiné na základě binárních opozit „uvnitř“/“venku“ a „regulované“/“nevypočitatelné“.

Seminář, navštěvovaný v závěru magisterských studií a s počátkem vstupu do doktorského studijního programu mne pak na delší dobu přivedl k islámskému svébytnému pojetí a přepracování základních starověkých představ o fungování lidského těla spojených s hippokratovsko-galénskou tradicí, takzvané „prorocké medicíně“¹. Následovalo krátké zaujetí středověkými koncepcemi spojenými s počítím – embryologie, interpretace role krve, spermatu (ať už mužského či „ženského“) a také postoj právních autorit k tak eticky palčivé otázce antikoncepce a potratů. Všechna tato témata se ukázala být konstitutivní pro plánovanou disertační práci. Vyžadovala ale dvě věci: teoretickou základnu, tedy zvážení role těla a tělesnosti v sociálních vědách obecně a určité „rozmělnění“ převážně islámské tradiční textové báze pro podrobnější analýzu, například zakomponováním textů těch autorů, kteří se věnují problematice tělesnosti i v současných islámských společnostech a sbírají sociologická data přímo v terénu.

Rozhodla jsem se zohlednit také otázku ukotvení a pohybu těla v prostoru – náboženské rituály, které jej regulují a představy o tom, do jaké míry může být tělo muslima, zde zejména muslimky, přítomné ve veřejném prostoru a za jakých podmínek vůbec do něj může vstupovat. Toto téma přivádí k analýze opozit veřejné/soukromé a k termínu *harím*, který pod vlivem intenzivních kontaktů s islámským světem zdomácněl ve zkomolené a významově ochuzené podobě „harém“. Zde vstupují do hry také společenské vzorce chování a příslušných strategií připisované dle pohlaví jednotlivým aktérům v prostoru, ať již veřejném či privátním. Studie věnující se genderové dynamice v islámské kultuře často aplikují termíny jako je hierarchizace či mocenská nerovnováha (zároveň ale dochází u

¹ Toto téma jsem v rámci dílčí studie prezentovala na konferenci *Orientalia Antiqua Nova* v Plzni (viz Písařová 2007).

některých autorů také k diskurzivnímu obratu a odkrývání motivu „komplementarity“²⁾ nebo aktivní a pasivní element (proměnlivě zdůrazňovaný buď v souvislosti s negativním, tedy nebezpečným a aktivním charakterem ženské sexuality nebo naopak s odkazem na pramenné texty předpokládající a nabádající k iniciaci sexuálních kontaktů výhradně ze strany mužů a považující ženy za pouhé pasivní agens³⁾). Sexualita sama je fenoménem vpravdě sociálním, ať již z foucaultovského pohledu společenské „výroby“ diskurzu o ní (Foucault 1976), či z hlediska „veřejných důsledků“ osobních, citových a sexuálních dimenzí našich životů. Kugle používá v tomto smyslu velmi výstižného termínu „intimní občanství“ („intimate citizenship“) (Kugle 2003). Pozoruhodným se ukázalo v tomto směru zkoumat, jakým způsobem se v oficiálním mocenském, v případě islámu zejména náboženském, diskurzu zacházelo a zachází s těly, která se vymykají standardnímu bipolárnímu genderovému pojetí sociální reality, tedy s intersexuály.

Při všech těchto, převážně knižních exkurzech, jsem se setkávala s tělem, které mizelo před mýma očima jako výhradně entita biologická a stále více vystupovalo do popředí jako živý, mobilní průsečík kulturních představ a hodnot. Řeceno slovy amerického antropologa Csordase, „tělo není objektem, který by měl být studován ve vztahu ke kultuře, ale měl by být chápán jako subjekt kultury, jako její existenciální základ“ (Csordas 1990: 5). Stále častěji bylo třeba se obracet k obecným studiím věnovaným sociologii a antropologii těla, termínům jako *embodiment* – vtělenost, *les techniques du corps* – techniky těla, *habitus*, *S/he body* – genderizované „Tělo“ nebo prostorové polární dichotomie – například *pravá/levá*. V českém prostředí neznám studii, která by se na propojení těla/tělesna a islámu zaměřovala, s výjimkou prací zabývajících se filozofií nebo těch, které se věnují převážně tematu islámské mystiky. Zde ale stojí v pozadí, v západním pojetí definovaná v intencích

² Prvek rovnosti a vzájemnosti prostupující vztah obou pohlaví bývá vyzdvihován například poukázáním na koránský verš K 4:1, který nepředpokládá „druhotné“ postavení ženy v souvislosti s jejím „původem“ z Adamova žebra („Lidé, bojte se Pána svého, jenž stvořil vás z bytosti jediné a stvořil z ní manželku její a rozmnožil je oba v množství velké mužů a žen...“) nebo koránskou verzí prvotního hříchu, kdy chybují muž i žena společně – K 2:34/36: „Avšak satan jim dal zhřešit a způsobil vyhnání jejich z místa, kde žili...“ (Ilkharacan 2002, As’ad AbuKhalil 1997, Riffat Hassan citovaná v Kropáček 1996: 84-85, Kugle 2003: 196).

³ Viz často uváděný koránský verš: „Ženy vaše jsou pro vás pole; vcházejte tedy na pole své, odkud chcete, avšak učiňte předtím něco pro duše své a bojte se Boha a vězte, že se s Ním setkáte! Oznam tuto zvěst radostnou věřícím!“ (K 2:223)

karteziánské dichotomie či křesťanského dualismu duše/tělo⁴, dělící čára mezi tělesným a duchovním, kdy první je vnímáno jako spíše podřadné, zasluhující patřičnou duchovní správu či zájem přírodních věd. Tělo je ale především svébytným kulturním fenoménem, v islámské kultuře například zrcadlem koncepcí právně-filosoficko-medicínsko-náboženských, lokálních lidových představ (tzv. „malé islámy“) nebo idejí standardizovaných „vyšší“ kanonickou tradicí (tzv. „velký“ nebo také „skripturalistický“ islám).

⁴ Právě na tento původ je často odkazováno v případě zmínek o bipolární konceptualizaci vlastní dnešnímu „západnímu“ světu, kořeny tohoto způsobu nazírání ale nalézáme již v řeckém nebo indickém myšlení. Bryan Turner například často zmiňuje Nietzscheho pokus o valorizaci dionýského principu přítomného v starověkém řeckém filosofickém a estetickém diskurzu v rámci širší kritiky německého helénismu konstruovaného ze středostavovských pozic, který v antickém odkazu chtěl spatřovat především inspiraci k poklidné, racionalizované a individualistické kontemplaci (Featherstone & Hepworth & Turner 2001: 12). Jednoznačnost „křesťanského dualismu“ dále problematizuje svou studií *Tělo a společnost* (2000) Peter Brown. Poukazuje na existenci „benevolentního dualismu“ v pozdně doznívajícím antickém světě a ukazuje, jak rozličnými etapami a formami se ubíral v širokém křesťanském světě prvních století sklon k odříkání a potlačování těla.

2 Tělo v „islámu“?

Při zamýšlení nad možností tematizace tělesnosti v islámu vystupuje do popředí otázka, co je vlastně „islámem“ míněno. Islamologie teoretická, netknutá ve většině případů sběrem dat v terénu, si po dlouhou dobu vystačila s analýzou inspirovanou zejména metodologicky tradičním trojičním rozvrhem pramenů aplikovaným islámskými učenici – nejprve se zkoumalo, zda vůbec a co stojí o příslušném jevu v Koránu, dále byla zohledněna sunna, někdy nazývána také „prorockou tradicí“ a závěrem hledisko právní, které první dva zmíněné zdroje, dle tradičních postupů, kombinuje a případně, v rámci povolených mezí, interpretuje nebo uvádí do nového kontextu⁵. Tato preference normativního charakteru islámu začala být časem otupována odkazy na „deviantní“ lokální, „malé“ tradice nebo zdůrazňováním, že na islám nelze nahlížet jako na zkostnatělý „monolit“, ale je třeba si všímat také vnitřní dynamiky této komplexní kultury a regionálních odlišností způsobených existencí původních, tzv. „substrátových kultur“ (z českých autorů viz například Kouřilová 2003: 56). Analyzována bývá také role sociopolitických a ekonomických faktorů při historickém formování islámské náboženské tradice – v 19. a 20. století to byly vlny modernismu, nacionalismu a nejnověji islámského fundamentalismu/muslimské náboženské pravice, které výrazně ovlivnily život na Blízkém východě (Ilkcaracan 2002).

Z pohledu antropologa na dilema toho, jak vlastně „islám“ vnímat a na problematičnost rozlišování mezi preskriptivní, ortodoxní, „ideální“ tradicí a „realitou“ (které s sebou nese vždy určité hodnocení a je navíc komplikováno absencí jediné autority islámského světa, tedy jakéhosi garanta „správné víry“), poukázal například Ladislav Holý ve své studii súdánského kmene Berti⁶. Jitka

⁵ As'ad AbuKhalil hovoří o „islamocentrickém orientalismu“, jehož počátky jsou spojené s dobou, kdy byli akademici v případě porozumění života muslimů odkázáni pouze na studium Koránu. Tento přístup analyzoval zkoumanou kulturu bez ohledu na její místní a časové situování (AbuKhalil 1997). Omezení na pouhou jazykovou analýzu kritizuje již Said: „Zveličená hodnota připisovaná arabštině jako jazyku dovoluje orientalistovi, aby tento jazyk stavěl na úroveň myšlení, společnosti, dějin či přírody. Pro orientalistu hovoří ústy arabského orientálce jazyk, nikoli naopak“ (Said 2008: 362).

⁶ Viz u něj také odkazy na akademické diskuze tohoto typu v úvodu (Holy 1991: 1-13). Holý cituje například Ahmed, A.S. 1988. *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society*. London: Routledge; Eickelman, D. F. 1981. *The Middle East: an anthropological approach*. Englewood Cliffs, N. Y.: Prentice-Hall; Geertz, C. 1968. *Islam Observed*. Chicago: University of Chicago Press; Gilsenan, M. 1982. *Recognizing Islam. An anthropologist's introduction*. London: Croom Helm; Gellner, E. 1981. *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press nebo

Kotalová prováděla v osmdesátých letech minulého století výzkum na bangladéšském venkově v Gámeranze. V místě jejího pobytu nebudila poukázání na nesoulad některých zvyků s koránskými imperativy rozpaky a její informanti se odkazovali v těchto situacích na regionální, tedy „bengálsko-muslimskou identitu“ (Kotalová 1993: 44-45)⁷.

Dále je nutné vzít v úvahu také existenci několika islámských právních škol, které se odlišují v preferenci kanonických zdrojů využívaných v právní argumentaci nebo přísnosti, s kterou posuzují některé záležitosti. Navíc, zmíněné kategorie preskriptivní, žité a právní pluralita, jsou aplikovatelné nejen v případě převažujícího, sunnitského, ale také ší'itského nebo evropského islámu. Anne Sofie Roaldová například svoji studii věnovanou genderovým tematům aktuálním pro muslimky v Evropě *Women in Islam: Western experience* (2001) obohatila také o složku „rozhovorů“, vedenou jak s „řadovými“ muslimy, tak autoritami, spojovanými se zkoumanými jevy.

Žitý, neortodoxní islám či lidová religiozita jsou termíny, kterými český arabista Bronislav Ostřanský mimo jiné definuje svoji nedávno vydanou *Malou encyklopedii islámu a muslimské společnosti* (2009). Odkazuje na další možné trojiční pojetí islámu – dogmata, islámské právo a civilizace, *hadára*. Všímá si posledního okruhu, který je pro něj prezentovaný zejména lidovými představami, vyprávěními, praktikami a zvyklostmi, které mohou do určité míry až překračovat to, co druhé dva „normativní“ okruhy pokládají za přípustné (Ostřanský 2009: 8). Miloš Mendel pak hovoří o všudypřítomném prolínání „ideálu“ a „reality“. „Rozpor mezi požadovanou náboženskou normou a skutečností“ a „neustálé snahy o korekci a vyvažování obou krajních mezí“ chápe jako něco, co je islámské civilizaci vlastní „od jejího zrodu až do nejžhavější současnosti“ (Mendel 2010: 24). Je tedy třeba normativní islám v rámci poctivého antropologického či sociologického zkoumání zatratit a soustředit se výhradně na „realie“ dnešního muslimského světa?

sborník *Approaches to Islam in religious studies* (ed.) R. C. Martin. 1985. Tucson: University of Arizona Press.

⁷ „... even if it nowadays does not fit the sharp Islamic/non-Islamic boundary promulgated by fundamentalists“ (Kotalová 1993: 45).

V současné době přežívají oba analytické přístupy spíše v jakési pragmatické symbióze. Kecia Aliová v *Sexual Ethics and Islam* (1996) v této souvislosti například poukazuje na to, jak obtížné je na badatelské rovině zpracovat téma ženské obřízky. Dialog ztěžuje právě nevyhraněnost definice pojmu „islám“. Ačkoli dnes bývá zdůrazňováno, že islámským je především to, co je autentické a žité, řada kritických studií v souvislosti s ženskou obřízkou v první řadě poukazuje na skutečnost, že v Koránu žádnou zmínku o této praxi nenalézáme, že v oblasti jejího poměrně intenzivního a přetrvávajícího výskytu (Egypt, Súdán) je možné doložit tuto praxi již v předislámských dobách nebo že je praktikována i příslušníky jiných náboženských skupin (koptští křesťané).

V předkládané práci nediskriminuji výhradně ani jedno z výše zmíněných teoretických východisek. Domnívám se, že „islám“ lze co nejlépe zachytit prezentací rozličných „islámských“ pohledů a postojů, ať již demonstrovaných vytvářením hypotetických, po právní stránce vyhovujících a o kanonizované zdroje se opírajících situací nebo momentálními, žitými gesty zbožnosti, kompromisně zohledňujícími vazby na specifické sociální prostředí. Bude-li tato premisa vztažena konkrétně na oblast tělesna, pak se ukazují relevantní nejen konstrukty lidského těla vycházející z per oficiální intelektuální elity – zde náboženské, filozofické nebo lékařské, ale také ty, které lze přiřadit spíše ke skupině lidových představ – lokální interpretace oficiálních doktrín nebo například „etnomedicínská“ a magická praxe. Dalo by se říci, že z hlediska metodologického přístupu se snažím o předložení určitého postmodernistického pohledu na otázku tělesnosti v islámské kultuře. Každé narativum má tedy pro mě určitou váhu a neaspiruje na konečný či velký „příběh“ o roli těla v islámu⁸. Navíc, jedná se o pohled temporální, předpokládající nejen

⁸ Edward W. Said definuje svou metodu zpracování tématu orientalismu, které jej proslavilo, jako „hybridní, historicko-antropologickou perspektivu“, čímž rozumí zohlednění vědeckých prací, ale také literárních děl, žurnalistických textů, cestopisných záznamů, studií filologických, náboženských nebo politologických. Všechny tyto texty měly pro jeho analýzu význam (Said 2008: 34). Deklarovaný metodologický soulad ale nepokrývá kritické momenty Saidovy analýzy relevantních orientalistických textů – impozantní Laneův popis života Egyptanů na počátku 19. století například často používám jako neproblematického zdrojového textu, zatímco podle Saida je této knize vlastní charakter „...narativní struktury překypující orientalistickými restrukturalizacemi a detaily“ (Said 2008: 185). (Strukturu, tedy vymezení Orientu, chápe Said jako objektivní a restrukturalizaci, tedy zobrazení Orientu orientalistou, jako subjektivní, viz Said 2008: 151).

časovou podmíněnost nahlížených jevů, ale také procesu nahlížení samotného⁹ a otevřený případné rekonstrukci či dekonstrukci.

Záměrně si tedy nestanovuji ani časovou bariéru, historicky vymezenou epochu pro reflexi tělesného v islámské tradici. Dopouštím se ale místního omezení, a to v případě preference egyptských reálií. K tomu mě vedlo několik, povětšinou pragmatických důvodů. V Egyptě jsem měla možnost strávit několik studijních pobytů, tato země stojí v centru mého zájmu také z hlediska moderních dějin Blízkého východu a většina autorů, s jejichž prameny jsem pracovala, mají hlubší vztah k Egyptu nebo zde přímo prováděla terénní výzkum. Osobně bohužel z hlouběji strukturované terénní práce vycházet nemohu, má zkušenost s lokální egyptskou zbožností se povětšinou odehrávala formou zúčastněného pozorování, zaostřeného zejména na otázku pohybu ženy ve veřejném prostoru a vnímání tělesnosti. Tak je mi například výše zmíněný termín *harím/harímí* blízký osobní zkušeností s cestováním káhirským metrem, kde toto slovo zastupovalo nejen oddělené cestovní soupravy pro ženy, ale také nepatrný, místními muži často s překvapivou ochotou vymezovaný prostor, jakési „privátní“ v miniaturní podobě, které ženě usnadňuje přednostní nákup jízdenky v případě přeplněného prostoru před výdejním okénkem a eliminuje možnost intenzivního tělesného kontaktu s okolím opačného pohlaví.

Z teoretického hlediska chápu Egypt jako jakýsi pomyslný průsečík kanonizované islámské tradice, reprezentované v rámci islámského světa vysoce ceněným učilištěm al-Azhar, a lidové religiozity napájené energií dichotomie *baladí*, *ša'bí* (nábožensky, kulturně a morálně „původní“, egyptský v pravém slova smyslu, lidový)/*afraŋgí* („cizácký“, překračující specifičnost lokální religiozity, „novátorský“, „odtažitý“) a prolínající se sobě vlastním způsobem s religiozitou egyptských Koptů, označovaných dnes za nejpočetnější skupinu křesťanského vyznání na Blízkém východě¹⁰.

⁹ Za jednu ze slabostí orientalismu považoval Said také právě skutečnost, že „řečnické figury spojené s Orientem“ vykazují specifický rys vzhledem k temporalitě – „... čas, který vyjadřují, je věčným bezčasím“ (Said 2008: 87).

¹⁰ Náboženskou realitu „kompromisního“ soužití obou věrouk na bázi lidové religiozity reflektuje například studie *baladí* islámu z pera Evelyn Early (1993). Nad prolínáním náboženských motivů z dnešního pohledu pro někoho téměř neslučitelných věrouk se ale pozastavoval již například známý orientalista Edward Lane v první polovině 19. století. Při popisu ženských šperků, jejichž pečlivý

nákres zpracoval pro anglického čtenáře, se pozastavuje nad tím, jak mohou „mohamedánské“ ženy nosit ozdobu, která je evidentní výpůjčkou od křesťanských soukmenovců a dokonce ji nazývat *úd es-salíb*, dřevo kříže (Lane 2003: 564).

3 Zmocnění se orientálních těl – stěžejní diskurz orientalismu

Chceme-li hovořit o těle v islámu, pak nesmíme opomenout ani jakési metodologické hodnotící kliše, západní pohled na východní tělesné, který se zrcadlí v dnes již od sedmdesátých let minulého století diskutovaném „orientalistickém“ diskurzu¹¹. Za stěžejní paradigma v tomto směru můžeme označit předpoklad jakési inferiority, mentální (nevyspělá až ustrnulá kultura, neschopnost konzervace či rozvíjení starověkého dědictví) a fyzické (špína, nekultivovanost projevu, absence hygieny a péče o zdraví) nedostatečnosti. Zároveň ale mohou být východní těla tajemná, smyslná, nespoutaná, svobodná, tedy exotická, popřípadě erotická, a to až určitým romantizujícím a „dobrodružným“ způsobem. Tato hodnotící kritéria byla orientalisty po staletí reprodukována a utvářela falešný obraz vzdáleného Orientu, němého objektu západního bádání, jak ukázal v plné síle Edward Said v *Orientalismu* (1978). Umlčenost či ustrnulost východního světa navíc evokuje mocenskou asymetrii, uchopování, expektorování, popřípadě snahu o formování cizích těl; konečně foucaultovské „dohlížení a trestání“ symbolicky doslova rezonuje se základními prvky západní koloniální „osvícenecké“ správy¹². V očích feministicky laděných autorů má tato nadvláda až sexistické a misogynní konotace typické pro patriarchální společnost viktoriánské doby. Stejně tak jako tehdejší ženy „Západu“, i neevropské rasy koloniálního impéria byly považovány za neplnohodnotnou společenskou skupinu. V důsledku podobné logiky pak tato degradace v plné síle vystoupila ve vztahu k ženám „Orientálkám“ (Schick 1990).

Dnes máme k dispozici řadu textů, za jejíž pomoci můžeme analyzovat postupné rozvíjení se západního orientalistického diskurzu. Dalším nosným materiálem jsou artefakty neliterární kultury, například obrazy nebo fotografie, zejména s ohledem na způsoby zobrazování těl a případnou reprodukci zažitých stereotypů a tradičních motivů s touto oblastí spojených. V případě textových dokladů je možné poukázat na

¹¹ Viz například Macfie 2000.

¹² „Pro začátek si nicméně dovolím konstatovat pro Západ devatenáctého a dvacátého století příznačnou domněnku, totiž že Orient a všechny jeho součásti jsou Západu buď přímo podřízeny, nebo alespoň z jeho strany vyžadují jakousi nápravnou lekci. Na Orient bylo pohlíženo prizmatem školy, soudu, věznice či vysvětlující příručky. Orientalismus lze tedy označit za proces poznání Orientu, který vše orientální umísťuje do kontextu třídy, soudní místnosti, vězení či učebnice, aby bylo podrobeno pečlivému zkoumání, studiu, posouzení, disciplíně či správě“ (Said 2008: 53-54).

recentní analýzy českých cestopisů spojených s krátkodobým či delším pobytem v Egyptě (16. století a 19./20. století) sebraných ve výběrech *Mezi houfy lotrův se pustiti* (2005) a „*Krásný, báječný, a nešťastný Egypt!*“ (2009). Příčiny a způsoby orientalizující vizualizace blízkovýchodních těl na půdě místních fotografických studií v druhé polovině 19. a první polovině 20. století přibližuje kniha Sarah Graham-Brownové *Images of Women: The Portrayal of Women in Photography of the Middle East*¹³ (1988)..

3.1 Obrazy primitivnosti, vnějškovosti a zženštilosti

Egypt v rámci své cesty na Arabský poloostrov navštívil v druhé polovině 16. století také český šlechtic Kryštof Harant z Polžic a Bezdrůžic. Ve svém cestopise popisuje nejen život velkoměst jako Káhira, ale také setkání s beduínskými Araby. Vzhledem k tomu, že česká obrozenecká vlna reflektovala češtinu Harantovy doby, dostalo se jeho postřehům z cest na východ i později pozornosti a staly se tak jedním „...z nejdůležitějších textů, na jejichž základě se formoval (specifický) orientalismus vznikajícího moderního českého národa...“ (Storchová 2005: 444).

V Harantově deskripci městských a venkovských arabských těl lze vysledovat několik základních kategorií, které odpovídají i topoi historicky mladších textů. Orientální je především pojímáno jako vnější, tedy povrchní, primitivní, oproti vnitřnímu, skutečnému, zde západnímu, zejména křesťanskému. To dokládá například komentář k islámské koncepci čistoty:

„Nebo v Zákoně jich zapovědíno jest do meschitu jíti aneb se doma modliti, dřív než by špína z těla byla smytá, aneb tělo, byť prvé čisté bylo, předce obmyti musejí, protože oni věří tomu, že tou vodou živelnou a splakováním zevnitřním špíny z těla tak hříchův svých uvnitř pozbývají a se očišťují.“ (Storchová 2005: 116/188)¹⁴

¹³ Dále například publikace pracující s alžírskými „koloniálními“ pohlednicemi počátku 20. století *The Colonial Harem* (Alloula 1986). Prvek dobového vizuálního materiálu integrovala nedávno do své analýzy egyptské kultury první poloviny 20. století také Lucie Ryzová, když se zaměřila na způsoby sebe prezentace egyptské efendíje v „mládežnických“ fotoalbech (Ryzova 2010).

¹⁴ První údaj odkazuje ke straně v nově editovaném textu, druhý k textu pramennému. Podobně i dále.

Podobně „vnějškovým“ shledává Harant i pojetí náboženské extáze. Místo zapálení srdce je svědkem jen jakéhosi exotického sebezohavování „spoře oděných, sodomský život vedoucích, loupeživých a mordujících“ dervišů¹⁵. V rámci této a podobné náboženské konfrontace lze dále vysledovat motiv stereotypního a bezmyšlenkovitého opakování ritualizovaných úkonů a představu určité teologické primitivnosti islámu (Storchová 2005: 427). Opozice „uvnitř“/„venku“ byla křesťanskému teologickému diskurzu v této době vlastní, západní církevní symbolika bohatě využívala metaforickou sílu hlavy, ale zejména srdce coby sídla vitálních sil, zástupného obrazu pro citový život a pro nitro, pramen myšlení, víry a chápání. S tím také souvisí i etablování kultu Nejsvětějšího Srdce Ježíšova koncem 16. století, barokní formy mystiky, která se připravovala už dříve, například v přenesení rány ukřižovaného Krista z pravé strany na levou, na stranu srdce (Le Goff & Truong 2006: 119-120).

Městské tělo konkrétně na Haranta působí zženštilým a lenivým dojmem (i muži mají vztah k módě a k péči o vlastní tělo). „Efeminace cizího“ a „oslabení cizí maskulinity jako jeden z častých rétorických prostředků degradace a marginalizace“ ale není cizí ani ostatním západním křesťanským textům z různých časových období (Storchová 2005: 433). Navíc, připomeňme sociologické a historické studie analyzující homosexuální akt mimo jiné jako projev moci, kdy je svrchovanost prokazována „zfeminizováním“ pasivního partnera (Bourdieu 2000: 23). Jsme zde vlastně také již konfrontováni s předchůdcem pozdějšího topos pasivní orientální ženy – objektu a dominantního západního muže – subjektu (Storchová 2005: 434). Ženy Egypta a Arábie podle Haranta příliš nepracují, některé dokonce nakupují u kuchařů ve městě již hotové jídlo (Storchová 2005: 138-139/ 219-220), jsou až netečné a lhostejné, většinu času tráví péčí o vlastní tělo, například návštěvou lázní, do kterých je vyprovází služebné obtížené skříňkami se šperky a dalšími nezbytným koupelovým náčiním.

¹⁵ „... vše pod zástěrou náboženství, jako by to z vnuknutí Ducha Božího činili, obzvláště pak pro lepší výmluvy spáchaného lotrovství žerou mašlach, jináč maslar nazvané koření (o němž doleji dotknu), skrze kteréhožto moc a sílu tak zapálení bývají, že se necítí, jako vztekli se řeží, pálí a bodou, takže mezi kůží šavle, čekany, kopí a jiné zbraně zavěšují; podkovy, hřebíky za kůžo bijí, a jiné ukrutnosti na těle s ohavností a okrvavením provozujíce, jako by to z veliké horlivosti k Bohu a zvláštním darem, kteréhož jiné nemají, činili a provozovati mohli...“ (Storchová 2005: 202/307).

3.2 Obrazy ženských těl

Výhradně ženské orientální tělo Západ vždy fascinovalo. Bylo popisováno a obrazově zachycováno zejména jako tělo uvězněné, ať již formou domácího odloučení nebo izolace na veřejnosti, tedy pomocí zahalování a specificky ženských, *harím* teritorií. Fotografie z počátku dvacátého století pořízené na Blízkém východě například reprodukovaly populární scénu zahalené ženy vyhlížející z otevřeného okna, typické mřížované *mašrabije*, do ulice. Toto kliše ignorovalo vlastní funkci dotyčného architektonického prvku – umožnit prohlédnout skrz, ale zabránit nahlédnutí dovnitř (Graham-Brown 1988: 44). Jindy bylo zdůrazňováno osamocení žen na veřejnosti portréty strnulých zahalených bytostí, kráčejících vedle sebe, za sebou nebo pózujících s odstupem uvnitř samotné skupiny (Graham-Brown 1988: 63, 87).

S „odměřenou“ reprezentací ženského těla silně kontrastuje sexualizující, smyslný a lascivní motiv spojovaný s chováním východní ženy. V druhé polovině 19. století vytvořil tehdy již etablovaný francouzský mistr Jean Dominique Ingres obraz s názvem *Le Bain Turc* (Turecké lázně), viz Přílohu 1. Kompozici tvoří změř nahých ženských těl s nezbytnými „orientálními“ prvky – nízký servírovací stůl, hudební nástroje, koberce k sezení, služebné, náznak homoerotické atmosféry ženských lázní v podobě uchopeného prsu jiné ženy. Egyptská fotografie datovaná o deset až dvacet let později, do 70-tých až 80-tých let 19. století, doplňuje orientální kulisy o další, v této době populární, prvky – vodní dýmka, sandály tureckého stylu (Graham-Brown 1988: 71). Pozoruhodně v tomto kontextu působí komentář české publikace ze sedmdesátých let minulého století k Ingresově obrazu, který s pokorou reprodukuje nabízený motiv smyslných a lenivých těl: „...Kolem bazénu leží, stojí, tiskne se k sobě, zívá, dává si vonět vlasy, zkouší taneční pohyby přes 20 žen. Měkké křivky se proplétají, zavíjejí a rozvíjejí v smyslně mdlém ovzduší. Všechny ženy jsou krásné“ (Spalová 1971: 146). Dalším často citovaným „orientalistickým“ plátnem zobrazujícím ženská těla jsou *Femmes d'Alger dans leur Appartement* (Alžírské ženy ve svých komnatách) Autor tohoto díla, Eugene Delacroix (1798-1836), byl při své

tvorbě inspirován vlastními cestami po „Orientu“, v tomto případě severní Afriky¹⁶. (Příloha 1).

Východní ženská těla se často ocitala také v daleko hruběji sexualizovaném kontextu. Modelky fotografických studií pózovaly v nereálných „kostýmech“ odhalujících ňadra (Graham-Brown 1988: 41), jindy bylo záměrně využíváno kontrastu zahaleného obličeje a nahoty (Graham-Brown 1988: 136). I novověký Kryštof Harant nahlíží ženská těla podobnou optikou – bohaté ženy obklopené služebnictvem se v privátních lázních „od půl dne do druhého“ pouze myjí a laškují navzájem, veřejným lázním je pak vlastní vzájemné omývání a obhlížení těl (Storchová 2005: 117/189). Konečně, Harant v rámci křesťanské konfrontace s cizím a podivným islámem neváhá prostřednictvím popisu místa odpočinku poutníků zprofanizovat a „sexualizovat“ ani průběh pro muslimy navýsost posvátné cesty do Mekky (Storchová 2005: 184/282):

„To místo má nad hojnost mnoho čerstvých čistých studničních vod, kteréž z nejvyšších vrchův dolů spadají a tekou. Podlé toho mají mnoho daktylů a masa. Ale obzvláště ženy jsou laciné, kteréž rády mužům ku pohodlí bývají. Protož tu hladoví a žízniví poutníci a pocestní mají zvolnou příhodnost, aby se dobře poobčerstvili. Říkají také mahumetáni, když se s týmiž ženami spojují a občerstvují, že břemeno s sebe skládají a bývají od svých hříchů osvobozeni i velké nábožnosti k pouti jejich docházejí.“

3.3 Obrazy „barbarských“ těl

Neskrývanou degradaci a opovržení zakoušejí u Kryštofa Haranta těla venkovská, tedy berberská/barbarská. Inferiorní tělo přichází v tomto kontextu i o motiv „opečovávání“ (Storchová 2005: 438), vnějškové čistoty. Je patologické, necivilizované, špinavé a páchne. Arabové pouště jsou „černí“, protože patřičně neskrytí před sluncem (Storchová 2005: 440), nazí, absentující oblečení, základní

¹⁶ K dalším „orientalistům“ evropské malířské tvorby patřili například Brit John Frederick Lewis (1805-1876), španělský malíř, zakladatel italské školy, Mariano Fortuny y Marsal (1838-1874) nebo představitelé vídeňské školy Leopold Mueller (1834-1892) a Ludwig Deutsch (1855-1935). Podrobněji k „obrazovým pramenům“ viz Gombár (1994: 34-36).

civilizační prvek¹⁷. Jako protipól nahoty divochů figurují v Harantově textu skromní a pracovití mniši kláštera svaté Kateřiny. Lidé „kultury“, kteří prošli rituálem přijímání řádového obleku (Le Goff & Truong 2006: 105). Divokému orientálnímu tělu připisuje Harant i „zvířecí charakteristiky“ (Storchová 2005: 440). Pojídání podivné šlichty, která by normálně nebyla servírována ani „psům“ a konzumace páchnoucí slané vody jistě v očích cestovatele ostře kontrastovalo s gastronomickým ideálem vlastní kultury, „dobrymi způsoby“ pojídání, které měly již od 13.-14. století na Západě civilizovat křesťanské tělo (Le Goff & Truong 2006: 103).

Tělesná špína a ubohost figuruje i v pozdějších českých popisech egyptského venkova. Zdáli působí krajina na cestovatele přelomu 19. a 20. století patřičně malebně, pohled zblízka ale nabízí obrázek „špíny, bídy a hadrů“ (Navrátilová 2009: 543). Všudypřítomné je zejména kliše much usazujících se na očích dětí a s tím související laická etiologie místních očních chorob. Podle Mayera¹⁸ jsou pro obličej nejmenších typické spíše „roje much pokrývajících hnusně tvář“ než „svěžest, život a veselost“ (Navrátilová 2009: 542) a jak konstatuje Zelenka¹⁹, není s podivem, že v Egyptě jsou tak časté oční choroby, pokud matky, jakkoli vůči svým potomkům laskavé, ponechávají „lézt mouchy“ v koutcích jejich očí (Navrátilová 2009: 544). Tato metafora špíny a vlastně také orientální netečnosti a lenosti (Egyptané jsou „líní“ hmyz odehnat) má možná dlouhou historii reprodukce v české cestovatelské „orientalistické“ tradici. Egyptoložka a historička Hana Navrátilová předpokládá, že Jan Neruda, který také Egypt navštívil a podal o něm svému fejetonistickému stylu vlastní zprávu, četl Harantův cestopis a mohl odtud reprodukovat pasáž o káhirských potížích s mouchami. Harantova a Nerudova poznámka na adresu kráčejících žen, které nejsou schopné odehnat mouchy z očí svých ratolestí, se totiž pozoruhodně překrývají (Storchová 2005: 405). Laický konstrukt založený na propojení medicínského a etiologického, ovšem opačným směrem (zdravotní postižení je příčinou orientální laxnosti), nabízí o několik desítek let později zápisky účastníka

¹⁷ Na českém venkově 30-tých let minulého století podstupovaly některé dívky z lépe situovaných rodin bělení kůže kozím mlékem a pečlivě se v letních měsících zahalovaly a skrývaly před sluncem. Opálení bylo podle vyprávění mé babičky známkou práce na poli, tedy chudoby.

¹⁸ Hanuš Mayer, pravděpodobně profesor národního hospodářství na Německé vysoké škole technické v Praze, navštívil Egypt na přelomu let 1905 a 1906. Roku 1908 byla v Praze publikována v češtině jeho kniha Egypt – obrázky z cest (Navrátilová 2009: 168).

¹⁹ Arabista Václav Zelenka navštívil Egypt dvakrát, před a po druhé světové válce. Poznatky ze svých cest, na kterých jej doprovázela i jeho manželka, zaznamenal v knize z roku 1948 Káhira ve snu a probuzení (Jünová Macková 2009: 298).

druhého československého odboje Eduarda Rulfa. Při vzpomínce na parné letní měsíce trávené ve válečné Káhiře čtyřicátých let minulého století zmiňuje zákaz koupání v Nilu, které mělo zejména zdravotní důvody. Stála za ním obava či prevence před *bilharsií*, napadením některých důležitých orgánů vodním parazitem. Tato „zvláštní nemoc“, kterou je postižena velká část káhirských obyvatel, podle Rulfa ovlivňuje pracovní nasazení. Jak usuzuje: „Nebot’ jedním z projevů této choroby je rychlá únava. Snad proto jsou zdejší domorodci tak líní“ (Rulf 2000: 186).

Uvedený „výbor“ z obrazů orientálních těl je samozřejmě nutné vnímat v dobovém kontextu kultury projevu a zprostředkování informací, který ještě zdaleka nebyl v době života většiny zmiňovaných autorů prosycen soudobou snahou o „politickou korektnost“ či v dnešní době spíše zpochybňovanou „orientalistickou náklonnost“ některých badatelů v oblasti Blízkého východu. Harantův popis islámu a praktikujících muslimů je bezpochyby konfesně konfrontační. Oko autorů romantizujících pláten mohlo jednoduše hledat pouze „odlišný“, exotický model krásy ženského těla. Fotografická studia pracovala převážně s ohledem na „vkus“ odběratelů, etnografická fotografie by zřejmě jen těžko uspěla na titulní stránce společenských magazínů. A čeští cestovatelé první poloviny 19. století ve své většině logicky přebírali roli „typického“ západního návštěvníka Orientu, hrajícího, pokud možno bezchybně, svoji roli kulturně a mravně superiorního Evropana.

4 Základní teoretická východiska

4. 1 *Embodiment/vtělenost*

Významným termínem souvisejícím se zkoumáním těla coby svébytného kulturního fenoménu, je bezesporu *embodiment*, pro které zavádím v této práci český ekvivalent vtělenost²⁰. Kdybychom položili stupnici mezi pojetí těla pouze v jeho „přírodní“ podobě a těla coby společenského konstruktu, oscilloval by někde mezi těmito dvěma antropologickými přístupy. První by reprezentovaly různé projevy biologického determinismu, druhý pak studie zvažující tělo ne/jen jako biologickou entitu, ale zejména coby objekt kulturních interpretací a významů mu připisovaných (Pilcher & Whelehan 2004: 7). Teorie vtělenosti nahlíží lidské tělo coby fyzickou i kulturní entitu současně, navíc neohrazenou, dalo by se říci s „neukončenou“ historií. Tělo je neustále kulturou formováno a jako materiální entita je v posledku uchopitelné a dává smysl pouze z její perspektivy (Pilcher & Whelehan 2004: 9).

Nabízí se zde pracovat i s termínem *psychosomatický*, který je v českém odborném úzu daleko lépe zabydlený, než výše zmiňovaný *embodiment*, i když spíše ve vědách medicínských nebo sociologických studiích zkoumající fenomén nemocného těla. K poslední zmiňované oblasti bádání patří například kniha Stanislava Komárka *Spasení těla – moc, nemoc a psychosomatika* (2005). Slovo „psychosomatický“ podle Komárka „... podivnou složeninou ve stylu „egoaltruistický“ či „pozemskonebeský“ dává najevo, že má na mysli celek, v tomto případě člověka, v obou jeho aspektech, chápaných běžně jako polární protiklady...“ (Komárek 2005: 12). Na mysli zde má autor dichotomii duševního a tělesného, ale přesto nás tento termín blíže posouvá k chápání vtělení coby těla fyzického a kulturně daného současně. Zpochybnění v lidském bytí všudypřítomné polární percepce a vyzdvižení

²⁰ Embodiment/vtělení je také „regulérním“ termínem prací zabývajících se filosofií mysli. Sociologické studie často citují dva zakládající autory teorie embodimentu – Merleau-Ponty (1962), který rozpracoval embodiment v oblasti percepce a Bourdieu (1977, 1984), který usadil embodiment do antropologického diskurzu jednání (Csordas 1990: 7). Dílo Merleau-Pontyho patří spíše do diskurzu fenomenologického, nadále se proto budu odkazovat zejména na Pierra Bourdiueho. Po počátečním užívání českého ekvivalentu vtělení se raději přikláním k formě „vtělenost“ (například podobně jako Dudová 2009) Tato varianta dle mého názoru lépe koresponduje, téměř až foneticky, s termínem tělesnost, který často v diskuzích o embodimentu figuruje.

psychofyzické jednoty člověka bychom mohli přirovnat k výše zmíněnému odmítnutí vyhraněných koncepcí biologického determinismu a sociálního konstruktivismu při klasifikaci těla coby předmětu sociálních studií.

Je ale třeba upozornit na to, že fixace na polarizované myšlení vlastní indoevropské a odtud i dnes okcidentální tradici poněkud zastírá dynamické pojetí vtělenosti hovořící o trojrozměrném charakteru tělesnosti – tělo, „Já“ a sociální vazby. Pod touto optikou je tělo především fenoménem *bio-psycho-sociálním*. V rámci sociologické školy symbolického interakcionismu se například setkáváme s pojetím „zrcadlového těla/looking-glass body“, které zakouší sebe samo v „pohledech“ ostatních – nemůže se samozřejmě jednat o kontakt s čistou reflexí z druhé strany, představu o ní si vytváříme na základě jednotlivých zkušeností v sociální interakci, tedy myslíme sami sebe podle toho, jak se domníváme, že nás myslí ostatní (Waskul & Vannini 2006: 5). Zmiňována bývá také koncepce „těla dramaturgického/dramaturgical body“²¹ vycházející z předpokladu, že lidé ani tak tělo nemají, jako si ho produkují a „předvádějí“ – tělo ožívá až na sociálním jevišti, v jednotlivých scénách, které mají své diváky, tělo nezakládá „maso“, jeho fyzická existence, tělo je primárně konáno (Waskul & Vannini 2006: 6-7) nebo *těla narativního* – příběhy propůjčují osobnosti koherenci a kontinuitu, tedy to, co se nám událo v minulosti, nám může prozradit něco o naší současné identitě (Waskul & Vannini 2006: 12). Zohlednění těla, „Já“ a sociálních vazeb při definici vtělení naznačuje i Komárkův jungiánský odkaz na „umvelt“ živých organismů:

‘K pochopení živých organismů včetně člověka je však nutné mít na zřeteli, že funkce a souvislosti organismu pokračují daleko za jeho hranice dané povrchem těla jako jakási „ektopsychická zóna“, popisovaná asi nejlépe německým biologem

²¹ 4. svazek Sociologického pojmosloví (Petrusek & Miltová & Vodáková 1996) rozlišuje mezi symbolickým interakcionismem - „...Za vlastního zakladatele i.s. lze považovat G. H. Meada (1934), který podobně jako již J. Locke a D. Hume vychází z předpokladu, že lidská přirozenost se utváří v průběhu interakce. Osobnost je výsledkem přejímání postojů ostatních. Jejich krystalizace odpovídá zobecněnému chování jiných osob a tedy předpokládanému postoji „generalizovaného druhého“ (Petrusek & Miltová & Vodáková 1996: 160) a sociologií dramaturgickou, která představuje jeho určité pokračování a která je spojována zejména s Ervingem Goffmanem - „...Východiskem zkoumání je soc. interakce na úrovni bezprostředního, face-to-face kontaktu, kterou lze chápat jako sérii mikrodramat, v nichž aktéři prezentují sebe sama s cílem dosáhnout akceptace u svého interakčního partnera nebo u diváctva, tj. těch, kteří interakční situaci pozorují, ačkoliv se v ní aktivně neúčastní...“ (Petrusek & Miltová & Vodáková 1996: 184).

Jakobem von Uexkuellem (1921) a shrnovaná pod pojmem Umwelt (slovo znamená v současné němčině i životní prostředí, což je v této souvislosti zavádějící – nejedná se o fyzikální okolí živočicha, ale o jeho okolí subjektivní, síť vazeb, umožňovaných smyslovými vjemy – Merkwelt a konáním a jednáním živočicha – Wirkwelt, v češtině je asi nejlépe mluvit přímo o umveltu jakožto technickém termínu)´
(Komárek 2005: 15).

Utváření teorie *embodimentu* vneslo do sociálních věd také pozapomenuté téma tělesnosti. Zde je ale vhodné ještě rozlišit postoje „klasické“ a feministické sociologie. Některé studie z druhé citované oblasti prezentují názor, že v případě návratu k „tělu“ se jedná o čistou reinstalaci těla mužského (Delaney 1994, 2004; Dudová 2009 odkazující na Anne Witz 2000). Většina prací věnovaných tělesnu, potažmo *embodimentu*, nerozlišuje gender zkoumaného jevu. Navíc, ženská „tělesnost“ nebyla nikdy ze západního filozofického diskurzu vymazána, spíše naopak, pokud mu dominovalo bipolární dělení upřednostňující „duchovní“, sociální a kultivované, pak jako příklad přírodního, nekulturního, protože těžko kontrolovatelného, často figurovalo právě ženské tělo v různých aspektech (menstruace, sexualita, hysterie a podobně). Jak upozorňuje Radka Dudová: „... je nutné vzít v úvahu, že hlavní snahou feministické sociologie bylo naopak vzdálit se od tělesnosti nebo ji dekonstruovat – například skrze kategorii genderu.“ Pro feministický diskurz tedy není aktuální hledání tělesnosti, ale spíše reflexe toho, jak je tento bytostný prvek „ženskosti“ nahlížen a regulován (Dudová 2009).

4. 2 Techniky těla

4.2.1 Uvnitř kultury samotné

Vlastním/mám tělo nebo jsem tělem, ptá se ve svém „experimentálně“ laděném úvodu do antropologie Carol L. Delaneyová (Delaney 2004: 231). Nadále pak analyzuje spíše linii stávání se tělem²², přičemž zdůrazňuje hlubokou kulturní

²² Zde hovořím a nadále budu hovořit o kontinuálním, většinou nevědomém procesu, typickém pro „standardní“ tělo. Stranou ponechávám hraniční či mlhavé způsoby zakoušení těla nebo například postupného „odtělesnění“. Můj syn se narodil v druhém trimestru těhotenství a existoval tři měsíce v jakési tělesné, „inkubátorové“ nevyhraněnosti – o jeho prožitcích tělesnosti v této době s ním

podmíněnost zakoušení vlastního těla a „zacházení“ s ním – ať už se jedná o stravovací rituály, způsob spánku či chůze (Delaney 2004: 232).

Variabilita v pojetí a regulaci tělesnosti není jen mezikulturního rázu, k proměnám, v dlouhodobějším časovém horizontu, dochází i uvnitř samotné kultury. Delaneyová zmiňuje například fluktuující ideál krásy v americké kultuře, kdy vzpomíná na své spíše „baculaté“ dětství a končí úvahami o zhoubnosti anorexie u dnešních mladých dívek (Delaney 2004: 235). Plíživý nástup ideálu štíhlého těla registrují v posledních letech i studie zaměřené na mladé městské muslimské ženy. Ty jsou nyní konfrontovány s novou premaritální identitou – řada z nich nastupuje cestu vyššího vzdělání a částečně se podílí na financování „startu do života“. To znamená více pohybu ve společenském prostoru, zaměstnaneckém prostředí, větší expozici těla. Ideál krásy má novou dynamiku a může například kombinovat starý standard „plných tvarů“ s motivem štíhlého (západního) trendového těla. Nutností zůstává plný obličej, ale příliš mnoho tuku na zbytku těla není žádoucí – zejména v oblasti břicha a hýždí – je třeba zachovat jasné křivky, plná ňadra a výrazný pas (Ghannam 2004: 58-59)²³. Farha Ghannamová prováděla terénní výzkum na toto téma v jedné z lidových čtvrtí Káhiry letech 1993-94 a 1997. Její článek se paradoxně staví proti způsobu analýzy tělesného v islámu, který prezentuje Delaneyová (Ghannamová cituje známou studii *The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society* z roku 1991). Ten je v očích Ghannamové příliš statický a kopíruje

pravděpodobně nebude možné nikdy hovořit. Naopak jedinečné svědectví, tentokrát o svém „odtělesnění“, podal v osmdesátých letech minulého století americký antropolog Murphy v biografii své paralýzy *Umlčené tělo* (2001). „Odtělesněním“ nazývá stav při postižení, kdy lidské tělo přestává po neurologické stránce fungovat a do vztahu postiženého a jeho těla se vkrádá motiv „odosobnění“, jakési distance od „těch“ tělesných částí (Murphy 2001: 86).

²³ Domnívám se, že tento trend zrcadlí i způsob, jakým některé mladé dívky v Káhiře své tělo „zakrývají“. Pohybovala jsem se většinou po hlavních ulicích, městskou hromadnou dopravou a navštěvovala knihovny a kulturní centra pro mládež. Ačkoli se zde vyskytovaly starší ženy v *galábéjích* (velmi volném tradičním oblečení tmavých barev), zřídka v kostýmech „západního stylu“ (dědictví úřednic násirovské a zčásti sádátovské éry) nebo mladé dívky zcela zahalené (i obličej a ruce) v černém *zijj islámí*, islámském oděvu, má „cílová skupina“ holdovala módě dlouhých sukní a triček s krátkými rukávy nastavenými elegantními „návršky“ sahajícími od zápěstí po lem na vrchní části paže nebo kalhot s delšími, přes boky rozšířenými halenami. Zakrývající, ale přiléhavé oblečení celkem zřetelně ponechávalo vyvstal konturám těla. Šátek zahalující vlasy pak barevně doplňoval celý „outfit“. Tento způsob zahalení měl zcela jistě svoji promyšlenou a specifickou dynamiku. Zdánlivou „všednost“ naopak tradičního oděvu dekonstruuje například studie Andrey B. Rughové *Reveal and conceal: dress in contemporary Egypt* (1986). Fotografie a nákresy přibližují regionální rozdíly ve výzdobě, ale také například střihu na první pohled „neforemné“ *galábéji*, která může zdůrazňovat i kontury pasu coby *galábéja* „*bi wist*“ (s pasem mírně nad skutečnou tělesnou linií, aby byla nositelná i silnějšími nebo těhotnými ženami), typická pro oblast označovanou většinou jako *Sa'íd*, Horní Egypt (Rugh 1986: 18).

klasické „západní“ vidění nedynamické kosmologie blízkovýchodních „vesničanů“, kteří nepřetržitě, jakoby vysazení mimo prostor a čas, reprodukuji schematizované, bipolární vidění světa, v tomto případě prezentované dichotomií ženského a mužského, pasivního příjemce oplodnění a aktivního „ploditele“. Podle Ghannamové je třeba vidět blízkovýchodní ženy jinak, než jako unifikovanou a homogenní skupinu. Ty při utváření vlastní identity nejsou pouhými figurkami genderových schémat, neoddiskutovatelná je také role věku a vzdělání, jak ukazuje například posun ke vztahu k tělu a manifestovaná touha po štíhlé linii u mladých káhirských dívek, která je tak odlišuje od přání či vůbec zájmu o vlastní tělo u jejich matek. (Ghannam 2004: 49). Představa, že východním ideálem je nekomplikované ženské tělo „plných“ tvarů tak pravděpodobně v horizontu několika let již jen rozšíří dlouhou řadu orientalistických klišé spojovaných s životem arabských/muslimských žen.

Sama jsem byla svědkem „časových“ posunů kulturně přijatelných představ o obrazu a funkci ženského těla coby těla mateřského v českém prostředí. Nekojit, navíc co nejdéle, je dnes například považováno za téměř mateřské *faux pas* a neontologické oddělení, kde nás se synem po jeho předčasném narození hospitalizovali, se vyznačovalo silnou, až frustrující „promléčnou“ politikou, zatímco moje matka se na konci sedmdesátých let minulého století této v západní kultuře donedávna velmi intimní praxe věnovala na radu lékařů jen první dva měsíce mého života.

4.2.2 Napříč kulturami (etablování termínu)

Základní způsoby, jakými se projevujeme coby „těla“, jsou přinejmenším od 30. let minulého století v antropologii považované za kulturně vštípené a podmíněné, a to díky Maussově studii publikované v roce 1935 pod názvem *Techniky těla (Les techniques du corps)*. Autor v nich zkoumá fenomén, kdy lidé, společnost od společnosti, přesně vědí, jak „používat“ své tělesné schránky (Mauss 2007: 50). Jako zkušený antropolog pozorovatel byl již dlouho svědkem situací, kdy se naplno projevila skutečnost, že lidé různých kultur či různých generací vykonávají některé tělesné pohyby s drobnými či většími odlišnostmi – zmiňuje vlastní styl plavání, který se v jeho dospělém věku již odchyluje od tehdejších nových trendů ve výuce

této dovednosti nebo vzpomíná na válku a neschopnost britských jednotek poradit si s francouzským rýčem při budování zákopů (Mauss 2007: 52). Nejen tyto zkušenosti jej postupně přivedly k závěru, že každá technika těla má svou vlastní formu. A že jednotlivé zvyky (*habits/habitus*²⁴) jsou povahy sociální – tělesné techniky se liší nejen v případě jednotlivců a jejich hranic a limitů, rozdíly lze spatřovat zejména mezi jednotlivými společnostmi a vliv mají různá intelektuální zázemí – výchova, vzdělání, svou roli hraje také otázka prestiže či módních trendů (Mauss 2007: 53). Za klíčovou považuje Mauss složku vzdělávací a dále pak skutečnost, že lidé jsou schopni své zvyky reprodukovat, zejména orální formou.

Mezi základními principy klasifikace technik těla uvádí Mauss rozlišení dle pohlaví a věku. To prostupuje všemi složkami společnosti²⁵. Dále zdůrazňuje také složku předávání technik těla, detaily ve výchově činí člověka příslušníkem určité kultury – zde se Mauss odkazuje na dnes již klasické sociologické/antropologické téma dichotomie *pravá/levá* a zmiňuje základní rozlišení pravé a levé ruky v islámské kultuře (Mauss 2007: 59). Muslimové striktně rozlišují mezi užitím pravé nebo levé ruky pro jednotlivé činnosti. Pravá, obecně řečeno, obstarává duchovní i tělesnou potravu – pravou se jí nebo dotýká Koránu, levá je pak ta, pro kterou je přípustný kontakt s nečistotami²⁶. S přihlédnutím k této skutečnosti pak nabývá jeden z islámských *hudúdů* (hraničních trestů), konkrétně amputace ruky, mnohem „fatálnějších“ rozměrů. Coby trest za krádež je podle v dnešní době kontroverzní části islámského práva zmrzačena nejprve ruka na pravé straně těla (amputace mohou být v případě recidivy opakované). Vedle nezpochybnitelné újmy na fyzické kvalitě života (ta je v rámci až mrazivé logiky právních škol u recidivistů udržována

²⁴ Termín *habitus* „zhabituji“ později studie Pierra Bourdieuho. Viz dále sociologa Miloslava Petruska v dovětku k českému překladu Bourdieuho *Nadvlády mužů* (1998), kde poukazuje na vysokou frekvenci zaužívání tohoto pojmu ve francouzských studiích od šedesátých let minulého století : „...např. v přehledové učebnici celé sociologie včetně dějin z roku 1989 je zařazena samostatná kapitola Dynamika habitu, která je delší než přehled všech konkrétních sociologických disciplín...“ (Bourdieu 2000: 125).

²⁵ Zastavíme-li se u genderu, je možné zmínit například v západní kultuře etablované „mušle“ na pánských toaletách a skutečnost, že v islámské kultuře je ze striktního pohledu, podpořeného tradicí, forma vylučování „ve stoje“ u mužů nepřijatelná. Méně choulostivé, ale přesto osobní téma intimní hygieny, holení, představuje další zajímavé srovnání. V egyptské drogerii, v dnešních dnech spíše lékárně typu „parapharmacy“, je například možné vzbudit pozornost snahou o zakoupení žiletek na holení, figurujete-li dotyčná osoba v tomto případě v roli zákazníka-ženy a zakupované zboží pořizuje evidentně pro sebe – ženy se v arabské společnosti depilují, holení je vyhrazeno pánské toaletě a pánskému vousu.

²⁶ ‘Od téže (‘Áiša, manželka Muhammada, pozn. P.P.), že řekla: „Pravá ruka posla božího, kéž mu Alláh požehná a dá mu mír, byla k jeho očistě a k jídlu. Levice k vyprazdňování a k tomu, co bylo nečisté...’ (an-Nawawí 2008:264).

na určité nezbytné úrovni²⁷), je jistě zločinec vystavěný i ohromnému psychickému tlaku a jakési společenské vydědění, protože nadále není schopen vykonávat nezbytné úkony správnou rukou – zůstává nejen fyzickým, ale také „náboženským/etickým mrzákem“²⁸.

Techniky těla zasahují již období novorozenecké a úspěšně prostupují dobou kojeneckou, batolecí a dosahují hranic dětského věku v období puberty. Nekonvenční české matky dnes s radostí vystavují své ratolesti importovaným tělesným technikám – stejně jako na některých místech Afriky a Asie je i u nás možné praktikovat „*elimination communication*“, lakonicky řečeno, sladit se s vylučovacími potřebami vlastního dítěte a ušetřit ho nepříjemného nošení plen; indiánské šátky jsou v naší společnosti již celkem dobře zavedené a ne každý si dnes domů před narozením dítěte pořizuje speciální malou postýlku. V Čechách tak může tedy být časem například úplně „eliminována“ technika těla známá jako nácvik na nočník asociovaná až s odrostlejší dítětem. Do dospělého života vstupujeme „vyškolení“ i v naprosto „profánních“ úkonech – určitým způsobem chodíme, určitým způsobem spíme a odpočíváme, pomocí specifických úkonů například provádíme tělesnou toaletu nebo plaveme. Le Goff cituje jeden z momentů Maussova uvědomění si sociální podmíněnosti pohybů těla při pobytu na nemocničním lůžku (Le Goff & Truong 2006: 19):

„Ležel jsem v New Yorku. Říkal jsem si, kde už jsem to viděl chodit slečny takovým způsobem jako moje ošetřovatelky. Měl jsem na přemýšlení dost času. Nakonec jsem si uvědomil, že to bylo v kině. Po návratu do Francie jsem potom tento způsob chůze nacházel u mladých žen často, hlavně v Paříži. Byly to Francouzky, ale chodily tak také. Díky filmu se u nás prostě začínal ujímat americký způsob chůze. Ta myšlenka se dala generalizovat. Poloha paží, poloha rukou při chůzi vytváří určitou sociální

²⁷ Viz podrobný rozbor v *Disability in Islamic Law* (Rispler-Chaim 2007: 79).

²⁸ Problematiku amputací zmiňuje v souvislosti s tématem tělesna v islámu také Lawrence I. Conrad. Fatálním je pro něj v tomto případě eschatologické očekávání muslimů, jehož součástí je představa, že lidé na konci věků povstanou před Bohem ve svém fyzickém, původním těle. Ohled na to, aby takto bylo učiněno s důstojností a v souladu s doktrínou celistvosti dokonalého božího stvoření, lidského těla, například některé muslimy odrazoval od přikročení k terapeutickým amputacím, i navzdory možnosti zachování lidského života. Navíc, takový jedinec, bude demonstrovat ztrátou některé ze svých končetin dřívější snahu o uniknutí Boží vůli. Podle Conrada pak záměr potrestání provinilého v sobě mohl nést i tento význam – v den zmrtvýchvstání nebude Bohu čelit v požadované „formě“ (Conrad 2003).

idiosynkrazii, není to jen plod nějakých čistě individuálních a víceméně psychických aranžmá a mechanismů.“

Na počátku minulého století se publikum ve Velké Británii bavilo takzvaným *sand dance*, speciální kabaretní performancí tria Wilson, Keppel and Betty, která měla imitovat komickým způsobem pohyby „starověkých“ Egyptanů. Umělecká skupina vtipně využila proegyptologické nálady anglosaské společnosti, včetně schematizovaných představ „Araba“ s fezem a arabské ženy oblečené v podivném kostýmu břišní tanečnice. Většina tanečních figur byla realizována bokem k publiku, aby tak evokovala způsob vyobrazení lidských postav na odkrytých staroegyptských nalezištích. Exotika starověku se zde na poli populární zábavy mísila s kusými znalostmi tehdejších reálií arabských zemí²⁹. I aranžmá *sand dance* víceméně dokládá, že si často, i když nevědomě, připouštíme možné kulturně podmíněné techniky těla.

4. 3 *Habitus (dispozice, záliba) a Bourdieu*

„Habitusy jsou generativní principy odlišných a odlišujících praktických činností – to, co jí dělník, a hlavně způsob, jakým to jí, sporty, jež pěstuje, a jakým způsobem je pěstuje, jeho politické názory a způsob, jakým je vyjadřuje, se systematicky liší od způsobu stravování a odpovídajících aktivit továrníka... ale jsou to také klasifikační schémata, principy klasifikace, principy vidění a rozlišování, různého vkusu.

Rozlišují mezi tím, co je dobré a co špatné, co je správné a co nesprávné, co je elegantní a co vulgární atd., ale způsob rozlišování je různý. Jedno a totéž chování nebo dokonce i majetnictví jedné a téže věci se jednomu může zdát elegantní, druhému namyšlené či afektované, třetímu vulgární“ (Bourdieu 1998: 16).

Na vnímání tělesných technik coby jednoznačně „sociálního“ fenoménu navázal Pierre Bourdieu. Pro soubor typizovaného chování a postojů začal užívat již Maussem zvolený termín *habitus*. Ten je součástí jeho filozofie jednání, nebo také

²⁹ Wilson a Keppel jsou například v rámci jednoho vystoupení oblečení v tunikách kopírujících tehdy známé výjevy z nástěnných maleb egyptských hrobek, zároveň ale mají na hlavě fez nebo pokrývku hlavy beduínského typu, kterou tehdejší společnost mohla znát z podobizen dobrodruhů, jako byl Lawrence z Arábie. Záznamy této performance jsou dostupné v několika verzích například na serveru youtube.

filosofie dispoziční, která pracuje s dalšími pojmy jako prostor, pole, zájem, vztahovost nebo kapitál a zdůrazňuje „dvousměrný vztah mezi strukturami objektivními (strukturami sociálního pole) a strukturami osvojenými (strukturami habitusu)³⁰“ (Bourdieu 1998: 7). V sociální realitě tedy podle něj neoperuje ani pouhá „součástka“ struktury, ani absolutně si svého jednání vědomý jedinec; objektivní a subjektivní je úzce provázáno³¹.

Na základě pozice, kterou zaujímáme ve společenském prostoru, volíme způsob našeho jednání, naší prezentace a tíhneme k hromadění statků určitého typu. „Habitus je generativní a jednotící princip, který z charakteristických vztahových rysů, vlastních určitému postavení, vytváří jednotný životní styl, tj. celek, v němž se sjednocuje volba osob, statků i praktických činností“ (Bourdieu 1998: 16). Skutečnost je ale vztahová, říká Bourdieu – žádná činnost neexistuje nezávisle, sama o sobě, bez vztahu k celku ostatních zaměnitelných aktivit a poměr mezi určitými praktikami a sociálním postavením není mechanický (Bourdieu 1998: 11). V jistém momentě můžeme u určité skupiny hovořit o určitých typických činnostech, nejedná se ale o definitivně vepsané vlastnosti: „V každém okamžiku každé společnosti máme prostě co činit s určitým celkem sociálních pozic, který je homologicky spjatý s určitým celkem aktivit (pěstování golfu nebo hry na klavír) a statků (sídlo na venkově nebo obraz mistra), jež samy jsou rovněž charakterizovány vztahově“ (Bourdieu 1998: 12-13). Způsob jednání tedy může být na základě rozličných konstelací ve společenském prostoru různý. Tato odlišnost je, jak zdůrazňuje Bourdieu, opět vztahová, *habitusy*: „Jsou nejen odlišné či odlišované, ale samy také

³⁰ Petrussek vyzdvihává v Bourdieuově „velké teorii“ zejména následující „klíčové pojmy“ – společnost jako soubor vztahů mezi jednotlivými aktéry, které jsou uspořádány do polí; specifické rysy ovládnutí fungující v každém poli (obecným fenoménem je pak dominance symbolická); aktéři vybavení určitým souborem dispozic – habitem (ten je „produktem socializačního procesu“, ale zároveň „základem tvorby aktivních životních strategií“); životní styl vlastní společenským třídám; propojení sociálního prostoru a kapitálu ekonomického, kulturního, sociálního a symbolického (Bourdieu 2000: 125-128).

³¹ Petrussek hovoří o „smělém kompromisu mezi objektivismem (strukturalismem, pozitivismem) a subjektivismem (fenomenologií, radikálním konstruktivismem)“. Sociální realita je jednak „dána dělbou materiálních zdrojů a prostředků, které diferencují společnost podle toho, v jaké míře aktéři disponují různými druhy kapitálu...“ a zároveň „existuje v představách, myšlenkových schématech, ve strukturách chování a jednání...“ (Bourdieu 2000: 124). Shilling, jeden z hlavních současných proponentů sociologie těla (sám definuje svůj teoretický přístup termínem *corporeal realism*), rozlišuje hlavní proudy sociologického bádání dvacátého století na konstruktivistický, fenomenologický a třetí, coby „kompromisní“ ve výše citovaném Petruskově slova smyslu, v rámci kterého je tělo nahlíženo jako prostředek (means) mezi jedincem a společností a opačně. Sem řadí právě například Bourdieuho nebo Antony Giddense (Shilling 2003).

odlišnosti plodí: uvádějí v činnost různé principy diferenciací nebo užívají společných principů diferenciací různým způsobem“ (Bourdieu 1998: 16).

Ačkoliv motiv „vztahovosti“ propůjčuje celému systému značnou dynamiku, připouští Bourdieu i jistý „esenční“ charakter dispozic, když například hovoří o rodině. Právě kategorie rodinného funguje podle něj v habitusech jako klasifikační schéma. Užívá termínů jako „vrozená idea, obecné cítění, zakládající princip“ (Bourdieu 1998: 96-7).

Z hlediska sociologie těla jsou pozoruhodné Bourdieuovy rozbory konzumerismu, zejména stravovacích technik, které jsou součástí rozsáhlé studie s názvem *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste* (1979)³². Zde se dostáváme k tématu životního stylu, jehož „generativním vzorcem“ je právě vkus, dispozice a schopnost udělovat hodnoty, třídít, ať již objekty nebo samotné způsoby jednání (Bourdieu 1984: 173). Pokrmy jsou preferovány v závislosti na finanční situaci či třídě – levná a hutná jídla oproti lehkým, dražším a vybraným produktům – prostřednictvím způsobu přípravy je navíc toto téma úzce propojené s domácí ekonomikou a dělbou práce mezi pohlavím. Pracná jídla, jejichž příprava zabírá hodně času, jsou spojována spíše s tradičním pojetím ženské role (Bourdieu 1984: 185). Ženy, jejichž práce je na trhu vysoce ceněna vyhledávají spíše lehká, nízkokalorická jídla, jako grilovaná masa a ryby, syrovou zeleninu, mražené produkty, jogurty, tedy něco diametrálně odlišného od lidových jídel, která vyžadují delší přípravu, například v podobě zpracování masa, které je třeba vařit, dusit a opékat (Bourdieu 1984: 186). Dokonce samotný fyzický přístup k aktu konzumace ovlivňuje výběr jídel. Bourdieu například analyzuje, proč je u pracující třídy ryba většinou považována za nevhodné jídlo pro muže a všímá si genderově podbarveného konstruktu „fyzické vybavenosti“. Podle něj je tomu tak nejen proto, že je lehká a nedostatečně sytící a měla by být připravována většinou ze zdravotních důvodů, tedy pro nemocné a děti, ale také proto, že podobně jako ovoce (kromě banánů), patří k těm „titěrným“ věcem, se kterými se mužská ruka jen těžko vypořádává a která jej staví do role dítěte nebo také z toho důvodu, že je konzumována způsobem, který se

³² Podobně jako v případě již citované Teorie jednání je výzkumný záběr omezený na francouzskou společnost druhé poloviny minulého století. Bourdieu se ale začal jako sociolog profilovat především studii věnovanými alžírskému kmenu Kabylů. Ty samozřejmě, vzhledem k zaměření této práce, budou ještě později citovány v příslušných kapitolách věnovaných tématu symboliky prostoru a moci.

příčí „mužskému“ pojídání - kvůli kostem je ji nutno opatrně přezvykovat v přední části úst, téměř až na okraji zubů (Bourdieu 1984: 190). Postoupíme-li dále, tělo ve své podstatě odhaluje „nejhlubší dispozice habitu“, je skutečnou „materializací“ třídního vkusu. Prozrazuje, jak o své tělo dbáme, jak se stravujeme.

V případě výše zmíněné difference „mužského“ a „ženského/dětského“ jídla se také ukazuje, nakolik jsou zdánlivé „přirozené“ fyziognomické rozdíly v některých případech konstruovány symbolicky. Ve studii *Nadvláda mužů* (1998) se hovoří o „somatizaci nadvlády“, převládající schematizaci založené na primárně androcentrickém vidění světa, která prostupuje nejen objektivními strukturami sociálního světa, ale vytrvalou socializací formuje i těla jeho aktérů. Zde si Bourdieu všímá existence *habitusu* „mužského“ a „ženského“. „Mužský řád, vepsaný do věcí, se cestou nevyslovených příkazů provázejících navyklostí dělu práce nebo kolektivní či soukromé rituály, například když se ženy vyhýbají mužským místům, z nichž jsou vykázány, vpisuje i do těl³³“ (Bourdieu 2000: 25). Ženskost a mužství jsou vtělené – již od dětství je oběma pohlavím vštěpováno, jak držet tělo, jak a kde se pohybovat, zda hledět zpříma do očí, nebo naopak pohled cudně sklápět k zemi, jak ukazovat tvář, jak si upravovat vlasy (Bourdieu 2000: 28). Mužská nadvláda je tedy všudypřítomná až v jakési formě symbolického násilí. Primát mužů je podobného charakteru jako výše zmíněná kategorie rodiny – schéma všeobecně sdílené, vnucující se každému aktérovi, tedy i ženám (Bourdieu 2000: 33).

Každodenní tělesné projevy tedy, při hlubším rozboru a nahlédnutí jejich „logiky“, podléhají určitému společensky/kulturně stanovenému řádu nebo průběžné regulaci. Mechanismy „usměrňování“ těla, jak bylo poukázáno, jsou sociální vědy fascinovány již desítky let. Pod vlivem výše citovaných teorií technik těla a *embodimentu* budu následně mluvit o „vymezeném těle“ v islámu a na tento koncept naváží i později, například v kapitolách věnovaných snahám o ustanovení hranic pro těla intersexuální a transgenderová nebo „odhalená“ ženská těla. Zmíním ale také kategorii „těla vymezujícího“, ve formě symbolického modelu pro rozličné projevy

³³ V zemědělském kontextu, Bourdieu čepřá z terénního výzkumu v alžírské Kabýlii a domovském francouzském Béarnu, například ženy svá těla podřizují „obtížným, nepříjemným nebo ponižujícím činnostem“, tedy kydají hnůj, při sklizni oliv společně s dětmi sbírají plody, zatímco muž pracuje s tyčí (Bourdieu 2000: 25) nebo „zdlouhavým a nevdechným úkonům“. V rámci tradiční „zabijačky“ jsou to muži, kteří „ostentativně“ usmrtí zvíře a veškerou další starost se zpracováním masa ponechají ženám (Bourdieu 2000: 31).

sociální reality. Rovněž k této funkci těla se později vrátím, například při rozboru středověkých textů ustanovujících pro řádné fungování světské správy paralelu v podobě dokonalosti souhry orgánů prostého lidského těla.

4. 4 Regulované a regulující

4.4.1 Tělo vymezené

Tělo může být pod vlivem kulturních představ pozměňováno za pomoci různých technik: přímými zásahy, tedy rytím, vypálením, propíchnutím kůže (například formou tetuáže/tetáže, piercingu, obřezáním); přidáním (zvětšením ňader, oděním/zahalením); odebráním (odsáním tuku, depilací, pilováním zubů), ale i prostým vytrháním obočí nebo zastřihnutím vousu a podobně³⁴. Tyto tělesné modifikace mohou být vratného i nevratného charakteru, často bývají spojovány s určitými fázemi lidského života a aplikovány za účelem dosažení příslušné normy dokonalého, „krásného“ těla. Jitka Kotalová odkazuje na představu indického subkontinentálního ideálu ženského vzezření, ke kterému patří mimo jiné plný, kulatý obličej a rovný, úzký nos, která se promítá do opečovávání nově narozených dívek mezi bangladéšskými muslimskými ženami. Denně za účelem zploštění tváře stlačují zahřátou látkou obličej svých dcer a pokoušejí se pozvednout linii nosu tak, aby získal patřičnou vyvýšenou konturu (Kotalová 1993: 66).

V posledních letech se do popředí studií zaměřených na islám dostala zejména tělesná úprava, často označovaná v rámci západního hodnotícího pohledu coby mutilace, v podobě ženské obřízky (*chitán*, *chafd*, *tahára*). Považuji za vhodné ji vnímat právě v širším kontextu „pozměňovacích“ technik těla³⁵, jak navrhoval, s ohledem na svou teorii přechodových rituálů, již na počátku dvacátého století francouzský etnolog Charles –Arnold Kurr van Gennep: „Odříznutí předkožky je totéž jako vyrazení zubu (v Austrálii atd.), odseknutí posledního článku malíčku

³⁴ Zde se vyhýbám záměrně termínům jako zdobení, zkrášlení či ozdoby – i oděv je definován jako pouze něco přidaného, se záměrem vyhnout se jakémukoli střetu v pojetí krásného či atraktivního v různých kulturách.

³⁵ Některé obřezané muslimky přirovnávají obřízku ke „zkrášlovacímu“ zákroku, který si žena musí vytrpět, podobně, jako pacientka na západní klinice plastické chirurgie (Roald 2001: 246, citováno také v Kouřilová 2003: 54).

(jižní Afrika), uříznutí ušního lalůčku nebo proražení panenské blány nebo nosní přepážky nebo tetování nebo nařezávání kůže nebo stříhání vlasů určitým způsobem – mrzačený jedinec je vyjímán z obecného lidstva rituálem odluky (představa odseknutí, proražení atd.), který ho automaticky připojuje k určité skupině lidí, a jelikož operace zanechává nesmazatelné stopy, toto přijetí je definitivní“ (van Gennep 1997: 73). „Vezmeme-li nakonec v úvahu i excizi poštěváců a stydkých pysků, protrhávání panenské blány či nařezávání perinea, zjišťujeme, že s lidským tělem se nakládalo jako s kusem dřeva, který si každý přitesával a upravoval podle svých představ – uřezávali, co přečnívalo, přepážky proděravěli, hladké plochy zvrásnili, někdy vpravdě hýřivě, například v Austrálii“ (van Gennep 1997: 74).

Kritický a primárně odmítavý diskurz ale nahlíží na obřízku, nezřídka optikou emocionálně podbarvené argumentace, zejména jako na případ porušování ženských či dětských práv. Svěbytným způsobem analyzuje „odpor“ západních vědců k obřízce Melissa Parkerová, která v osmdesátých letech minulého století prováděla terénní výzkum v Súdánu a byla přítomna několika obřízkám místních dívek. Podle ní je západní nesmlouvavě kritický přístup k obřízce důsledkem jakéhosi „střetu“ rozličných kultur sexuality. Severoamerické, postavené převážně na sexuální identitě, schopnosti dosažení klitorálního orgasmu a uspokojení partnera a súdánské, která se těmito kategoriím vymyká (Parker 1999: 210-211). K „neangažované“ interpretaci obřízky coby adjustační tělesné techniky je možné připojit také výkladový model opírající se o religionistické schéma jakési prapůvodní, kosmické bisexuality (předkožka penisu představuje ženskou část ještě dětského, sexuálně nevyhraněného těla, poštěvác jakousi nepovedenou variantu penisu (Meinardus 1967: 388-89, Hansen 1972-73: 23-24).

Sigmund Freud podle Anne Koedtové chápal klitoridektomii jako další „zženštění“ femininního (Koedt 1996: 115). Toto paradigma dominuje i čistě lékařskému „západnímu“ diskurzu, kdy je u dětí, genetických žen, narozených s dvojznačnými genitáliemi, prováděna úprava klitorisu na požadovanou délku (neměl by přesahovat jeden centimetr). Pediatři chirurgové, kteří se specializují na intersexualitu, pohlíží na „zvětšený“ klitoris u dívek jako na cosi „kosmeticky hrubého“, a tak jej operativně zredukuje, aby pohlavní orgány vypadaly „ženštěji“ a „jemněji“ (Dreger 2009: 206).

Také Skupnik hovoří o široké škále pozměňovacích tělesných technik – „... zbavování se tělesných zápachů, nanášení vonných substancí, zastříhávání a barvení vlasů a nehtů, propichování ušních lalůčků, jazyka, tváří, i jiných částí těla, barvení kůže, tetování, usekávání prstů, liposukce, zjizvování těla i tváří, vyražení zubů či jejich zabrušování, pilování a provrtávání, deformace lebky, chirurgické odstraňování vrásek, deformace chodidel nohou, deformování a prodlužování krku, zvětšování či zmenšování prsou atd.“ Zároveň konstatuje, že cílem úprav se stávají i pohlavní orgány (Skupnik 2007: 13) a ukazuje, jak rozmanité takové „genitální adjustace“ (Skupnik 2007: 17) mohou být. V případě pozměnění mužských genitálií se antropologové setkali nejen s praxí odstraňování předkožky penisu, tedy *cirkumcize* typické pro islám, ale také například se *superincizí* (podélné naříznutí či rozpárání prepucie), *subincizí* (rozříznutí penisu až k uretře) nebo s *hemikastrací* (amputací jednoho varlete) (Skupnik 2007: 17-18). Adjustace ženských genitálií se mohou pohybovat od zásahů různé intenzity do klitorisu, po jeho samotné odstranění (často označováno jako *klitoridektomie*), až po obřízku „faraónskou“ (odstranění klitorisu a malých a velkých stydkých pysků), ke které bývá referováno také jako k *infibulaci*³⁶.

V islámu jsou některé úpravy těla poměrně diskutovaným tématem v nábožensky orientovaných kruzích, kde jsou nahlíženy jako konfliktní s koránským imperativem o neměnitelnosti „božího stvoření“.³⁷ Tradice a řada právních kompendií ale zavrhnou jen určité kosmetické zásahy do „přirozeného“ tělesného vzhledu, jiné naopak doporučují. V případě prvním se jedná například o negativní postoj k permanentní tetuáží/tetáži, zkracování zubů a umělému rozšiřování mezer mezi nimi nebo plastické chirurgii odvolávající se nejen na opovážlivé zasahování do Bohem stvořeného těla, ale odsuzující například také bolest, kterou člověk při těchto zákrocích podstupuje a neautentičnost výsledné „pozměněné“ podoby. Zmiňováno bývá také odstraňování chloupků z obličeje (zejména vytrhávání obočí) nebo

³⁶ Různé způsoby typologizace forem ženské obřízky diskutuje Skupnik (2007:19-20).

³⁷ Citována bývá například pasáž ze 4. súry: '... I řekl satan: „Věru si vezmu určitou část ze služebníků Tvých a dám jim zbloudit a vzbudím v nich vášně a nařídím jim, aby uřezávali uši dobytku, a nařídím jim, aby hyzdili stvoření Boží!“...’ (K 4: 118-119). Roaldová cituje názor, že odstranění klitorisu při ženské obřízce je analogické s amputací penisu, operací, kterou islámské právo přísně trestá (Roald 2001: 240).

používání paruky v případě ztráty vlasů³⁸. Na druhé straně je třeba připomenout tradici označovanou v arabštině jako *fitra*, která je spíše pozitivně vnímána coby součást udržování (rituální) čistoty. Pod tento termín je možné zahrnout mimo dentální hygienu, inhalaci vody nosem, omývání kloubů na rukou a omývání genitálií vodou právě také obřízku, údržbu vousů, vytrhávání chloupků v podpaží, stříhání nehtů nebo odstraňování pubického ochlupení. Islámské autority hovoří o povinnosti nebo alespoň chvályhodnosti vykonávání těchto, převážně „lazebnických“ úkonů, a to zejména v rámci přípravy na páteční modlitbu³⁹. Jindy nalézáme pravidla týkající se například péče o vousy a vlasy v šířeji pojatých rubrikách věnovaných oděvu, kdy je odkazováno na praxi ponechávání delších vousů, zastřihávání knírků a barvení vlasů v souvislosti s náboženským exkluzivismem – muslimové se těmito kosmetickými úkony mohou odlišit od praxe „přidružovačů“ (polytheistů/pohanů), křesťanů a židů⁴⁰.

Dalo by se říci, že nábožensky motivované opečovávání v duchu *fitry* má dnes, zejména u žen, rysy spíše profánní a někteří autoři je také přímo spojují se společensky konstruovaným ideálem krásy⁴¹. V současné době také není možné ignorovat skutečnost, že v řadě islámských zemí se mezi lépe situovanými vrstvami prokazatelně rozmáhá trend zkrášlujících plastických operací, ke kterým se uchylují nejen ženy. V případě Egypta se hovoří o deregulovaném trhu rozličných klinik specializovaných v tomto oboru⁴². Poněkud bizarní kapitolou novodobých zákroků plastické chirurgie pak zůstávají, povrchními kritiky islámu označované často

³⁸ Důkladně se této problematice věnuje publikace *The Lawful and the Prohibited in Islam* populárního egyptského právníka působícího v Kataru šejcha Júsufa al-Qaradáwího (2005: 85-93).

³⁹ Viz zejména Kister (1979). Podrobněji, a i s příslušnými citacemi ze sbírky tradic, popisují *fitru* ve své diplomové práci Tahára – její místo ve *fiqhu* a praxe (Písařová 2003).

⁴⁰ „*Fa chálifúhum*“ (Odlište se od nich./Čiňte tedy jinak, než oni činí.) Viz hadíth (příběh zachycující praxi Muhammada tradovaný jeho druhy a nejbližšími): Prorok řekl: „Židé ani křesťané si vlasy nebarví, čiňte tedy jinak, než oni činí“ (The Translation of the Meanings of Summarized Sahih al-Bukhari (Arabic-English) 1996: 949).

⁴¹ „Socially constructed ideals of beauty in Egypt are directly linked with female circumcision, removing facial hair, waxing legs and arms, using makeup, and changing the color of the skin and the hair“ (Ghannam 2004: 52).

⁴² Hugh Miles, autor knihy *Playing Cards in Cairo, Mint Tea, Tarneeb and Tales of the City* (2008) se odvolává na rozhovory vedené s káhirskými ženami z lépe situovaných vrstev a zmiňuje příběh dívky, které poměrně standardní zkrášlující zákrok v podobě odsátí tuku ze stehů, provedený na jedné z místních „klinik“, tělo spíše znetvořil (Miles 2008: 67).

nálepkou „pokrytectví“, lékařské zákroky rekonstruuující panenskou blánu žen před svatební nocí⁴³.

4. 4. 2 Tělo vymezující

Sociologie těla, tento termín je spojovaný zejména s Bryanem Turnerem, autorem stěžejní studie *Body and Society* (1984), která razantně počátkem osmdesátých let minulého století poukázala na absenci kritického zkoumání fenoménu tělesnosti v některých oblastech sociálních věd (Scott & Morgan 1996),⁴⁴ také často vysazuje tělesno z výhradního rámce společenských vztahů a pokouší se na tělo pohlížet jako na pozoruhodný systém, který slouží coby analogie řady symbolických světů, které si člověk během svého života utváří.

Významnou pro pozdější bádání se stala charakteristika tělesné metafory v podobě hraničního systému (Mary Douglas 1966). Stejně jako v případě těla samotného vnímáme, to, co překročilo jeho hranice – například ve formě tělesných tekutin – jako něco nečistého, podobně nepatřičně mohou působit i přechody ostatních, často i méně materiálních prvků, v dalších, leckdy symboličtějších, klasifikačních systémech. Jako odraz symbolického světa starých Izraelitů strukturovaného „rituály oddělování“ založenými na centrálním pojmu svatosti Douglasová například nahlíží biblická dietní imperativa knihy Leviticus. V logice pastevecké společnosti je dokonalou a posvěcenou zvěří ta, která má rozpolcená kopyta a přežvykuje (Douglas 1995: 55-56). Živočichové vymykající se této „taxonomii“ se tak lehce stávají v jídelníčku „nemístnou věcí“⁴⁵ (Tydlitátová & Písařová 2006: 38).

Na Douglasové pojetí nečistoty navazuje například Groszová ve *Volatile Bodies: toward a corporeal feminism* (1994), když hovoří o tekutém a vazkém, které bývá ze symbolických kulturních systémů vydělováno jako cosi, co podléhá daleko menší

⁴³ Sarkasticky na popularitu tohoto kosmetického zákroku poukazuje například název jednoho ze svérázných komiksů íránské autorky žijící ve Francii Marjane Satrapiové *Broderies*, v české verzi překládáno jako „Šitíčko“. Miles používá termíny *hymenorraphy* (hymenorafie) nebo *revirgination*. Pro zvýšení „dramatičnosti“ požadovaného důkazu panenství podle něj někteří lékaři na požádání před finálním sešitím blány vkládají do vagíny pacientky kapsli s červenou tekutinou (Miles 2008: 126).

⁴⁴ Většina Turnerových studií nebo spolustudií obsahuje kapitoly věnované vývoji sociologického zkoumání tělesnosti (viz například Featherstone & Hepworth & Turner 1991 nebo Turner 1992).

⁴⁵ V originále „matter out of place“, inspiroji se, dle mého názoru velmi výstižným překladem Víta Erbana „nemístná záležitost“ (Erban 2005: 37).

kontrole než pevné, tedy lehce odstranitelné a zdaleka ne tak „kontaminační“⁴⁶. Grossovou se inspirovala Robin Longhurstová v *Geography and the Body* (2001) kde se zabývá pojetím „propustného“ ženského těla, které je společensky konstruováno jako nestabilní systém náchylný po většinu života k vylučování „nepatřičných“ tekutin z jinak pevně ohraničeného lidského těla⁴⁷. Pro zkoumání tělesnosti v islámu zůstává v tomto směru aktuální zohlednění menstruačního krvácení, porodu nebo šestinedělí v případě pravidel rituální očisty – postponování příslušných rituálů na určitou dobu vyřazuje ženu v době její tělesné „otevřenosti“ z pravidelného cyklu základních náboženských úkonů – nebo v souvislosti s některými představami vlastními světu lidové ženské religiozity – nechráněné „otvory“ mohou být ohroženy kontaktem s látkami, které se ocitly „mimo“ (krev z obřízky) a „zlými duchy“. Pro některé muslimské ženy se ukazuje být s přibývajícím věkem frustrující inkontinence, protože i nekontrolovaný únik moči vyžaduje očistu před důležitými náboženskými úkony⁴⁸.

Jako symbolický model může sloužit i průběh tělesných procesů a funkcí jednotlivých orgánů. V této roli například tělo figuruje v některých středověkých islámských spisech coby opisný prostředek pro řádně organizované společenství, zejména městského typu nebo duchovně „uspořádané“ etické jednání jednotlivce, jak poukázal ve své studii věnované súfijskému mistrovi Ibn ‘Arabímu Bronislav Ostránský (2004).

⁴⁶ Tekuté a nestabilní je pak asociováno s ženstvím, naopak pevné a solidní s mužstvím. Pozitivní hodnocení pevného se například promítá i do představ o ideálně vypadajícím a fungujícím sexualizovaném těle – s ideálem ženského těla je spojováno „pevné“ poprsí, funkčnost mužského pohlavního orgánu je poměřována schopností dosažení erekce (Grosz 1994: 205).

⁴⁷ Longhurstové studie se opírá o výzkum zaměřený na pohyb těhotných žen ve společenském prostoru, ale feminizaci tématu překračuje dalším oddílem, kdy se zaměřila na vztah novozélandských mužů ke koupelnám, tedy místnostem, kde dochází ke kulturně regulovanému „odchodu“ tekutin z těla.

⁴⁸ Tímto tématem se stále častěji zabývají evropští lékaři, kteří poukazují na nutnost specifického přístupu k muslimkám z přistěhovaleckých komunit, které trpí inkontinencí. Toto téma je pro většinu z nich velmi palčivé právě s ohledem na snahu o udržení alespoň základní rituální praxe. Viz například van den Muijsenbergh & Lagro-Janssen (2006) nebo Wilkinson (2001).

5 Islámské tělo v pohybu a prostoru

Zasazení našeho těla ve světě je vždy vytyčeno určitými prostorovými hranicemi. Tyto mohou být skutečné, v přísném, fyzickém, slova smyslu, jako místnost, budova, hranice města, státu, ale také mentální – ty opisují naši vůli k šíři prostoru hodného percepce a poskytujícího „známé“, osmyslněné teritorium, obývané „sebou“ či kolektivněji definovaným „námi“. Řada mezí pro tělo, jak bylo například poukázáno výše při rozboru fenoménu tělesných technik, je charakteru společenského, tedy do určité míry smluvního, do určité míry ale až vnucujícího či vynucujícího. Také islámský rituál se v průběhu staletí vyvíjel na základě konsenzu příslušně vzdělaných zbožných osob a specialistů, tedy podle představ těch, kteří požívali a požívají postavení jedinečného zprostředkovatele a garanta daného, Božího řádu. Ptejme se tedy, jakým způsobem, převážně ortodoxní, dogma formuje postavení a pohyb těla věřícího v prostoru. A je možné odhalit hranice a vymezení pro lidská těla také mimo rituál, v rámci profánní dimenze života muslimů?

V islámském rituálním kontextu usměrňují tělo v prostoru zejména tři prvky – *qibla*, *salát* a *tawáf*. První představuje základní, především modlitební orientaci, a to vůči posvátné Mekce v Saúdské Arábii. Druhý termín označuje modlitbu, kterou by měl zbožný muslim vykonávat pětkrát denně. *Tawáf* odkazuje na rituál obcházení, tedy cirkumbulaci. Rituály prosycený posvátný prostor lze také jako celek postavit vůči sféře profánního života. Obě dimenze pak mohou být strukturovány převládající, „mocenskou“ perspektivou vidění světa. Prostor tedy nemá, vzhledem k lidskému tělu a zkušenosti, parametry rázu výhradně fyzického. Je rozvrhován také „sociálně“, například s ohledem na definici genderových rolí aktérů, která může mít širší, až kosmologickou dimenzi, jak bude ukázáno později.

5. 1 Salát (*Qibla*)

V mešitách slouží k vyznačení *qibly* orientační bod, architektonický prvek, výklenek, nazývaný *mihráb*. *Qibla* je ale zohledňována i při situování těla zesnulého muslima nebo dokonce při pohlavním styku. V posledním případě se jedná o jakési negující

vymezení – kopulující pár by se naopak měl vyhnout poloze v tradičním modlitebním směru (Mernissi 1987: 113, Zaoui 2003: 90⁴⁹). Vrátime-li se zpět k *salátu*, modlitbě, je tedy s *qiblou* úzce provázána. Nutnost základní orientace „v čase a prostoru“ (modlitební časy jsou každodenně pevně stanovené), spojuje velmi svěbytně s určitým nezbytným stupněm „vědecké“ vyspělosti islámu známý bosenský politik Ali Izdebegovič: „Při salátu se lidé obrací k Mekce orientující se sami v prostorových podmínkách. Modlitba se odbyvá v čase určeném astronomickými skutečnostmi. Tento akt musí být prováděn v přesně určeném časovém období roku – tj. v určitém postavení Země na její oběžné dráze kolem Slunce“ (Izdebegovič 1997: 257).

V případě modlitby jsou ale pozoruhodné zejména standardizované pohyby *rak'át* (*sing. rak'a*), takzvaných modlitebních cyklů. „Pohybová skladba sestává ze stání, sklonění s dlaněmi u kolen, opětovného napřímení, padnutí na tvář tj. prostrace (*sudžúd*), a posezu klečmo na patách s rukama na stehnech (*džulús*), po němž následuje další prostrace“ (Kropáček 2003: 98). Přesně dané pohybové variace samozřejmě nelze ochudit o složku duchovní v podobě určité variability modlitebních formulí, které příslušné pohyby doprovázejí nebo požadavku zbožného předsevzetí před zahájením celého aktu. Přesto zůstává dominantní náplň tělesná, které se dostalo větší pozornosti v súfíjských kruzích a to rozpracováním pozitivních „zdravotních“ účinků *rak'át*. Stání tak může podle autora působícího v rámci řádu *čistíja* zlepšovat koncentraci, uvolňovat svalstvo nohou a zad, sklonění pak naopak žaludek, ledviny a tok krve v těle, prostrace zvyšovat elasticitu kloubů, sed stimulovat peristaltiku tlustého střeva⁵⁰.

⁴⁹ Tento alžírský spisovatel s lehkostí vlastní současným maghrebským autorům písicím francouzsky vplétá do pozoruhodně vystavěného autobiografického záznamu svého dětství s uměleckým odstupem řadu islámských reálií: „Neslyšel jsem zvuk, který každou noc způsobovalo přemísťování rodičovské postele. To ticho znamenalo, že otec není v ložnici. Byl to takový noční zvyk: než se uložili do postele. Matka na otcův příkaz odtlačila postel do protisměru, aby jejich hlavy směřovaly na druhou stranu. Otec to dělal, protože byl dobrý věřící, krácel rovně po cestě Alláhově a miloval k zbláznění Proroka. Přečetl si totiž v jednom ze svazků vázaných v pravé kůži: „Z úty ke Ka'bě se všem věřícím doporučuje, aby se vyhnuli směřování k Mekce v okamžiku pohlavního styku.“ Otec říkal: „Jestliže se věřící miluje se svou ženou a jeho hlava přitom směřuje ke Ka'bě, v okamžiku vyvrcholení se ženy nezmocňuje on, ale Satan““ (Zaoui 2003: 90).

⁵⁰ Viz Chišti (1999: 115-122) i s příslušnými nákresy jednotlivých pozic. Na tuto *Knihu súfistického léčitelství* odkazují i před výhrady k jejímu spíše „nepovedenému“ překladu do češtiny, který může být pro „neislámsky“ erudovaného čtenáře mírně zavádějící. Pro odbornou kritiku viz Kropáček (2008a: 192).

Zdůrazňování blahodárných účinků tělesných cviků spojuje duchovní úkon typu *salátu* s tradicí jógy⁵¹. Tato skutečnost není islamology opomíjena, ať už s odkazem na podobnost explikace účinků tělesných cvičení nebo experimentování s dechem⁵² či plynulým opakováním patřičných duchovních formulí, manter a islámské praxe *dhikru*⁵³ (Kropáček 2008a). Velmi úspěšně tak mohlo v dějinách expanze islámu docházet k „islamizaci“ indických jogínských tradic formou jakéhosi „roubování“ na rozvíjející se lokální súfíjskou praxí⁵⁴.

Indickou a islámskou tradici spojuje také motiv tradiční „antropo-kosmické“ analogie, kdy kosmos představuje „velkého člověka“, *insán kabír*, zatímco člověk „malý vesmír“, *‘alam saghír* (Ostřanský 2004: 63). Makrokosmos může být také redukován na motiv říše či města. V tomto teoretickém modelu nalézáme přirovnání orgánů zastávajících rozličné funkce v lidském těle k vykonavatelům veřejné správy. Ve spisu *Úradky Boží pro nápravu lidského království* významného středověkého islámského mystika Ibn ‘Arabího se setkáváme s modelem lidského těla, kterému vládne chalífa (duch), sídlící v srdci (Ostřanský 2004: 91), jeho chotí je lidská duše, vezír (rozum) ovládá mozek spolupracující se smyslovými vjemy. Tato tělesná říše disponuje písařem, vyslanci, posly, ale také vojskem, které ji ochraňuje před touhou,

⁵¹ Podle Ghuláma Mu‘ínuddína Čištího v *sudžúdu*, kdy modlíci přejde do polohy v kleče a dotýká se hlavou a rukama země, dochází k průtoku krve do hlavy, zvyšuje se elasticita kloubů, ale také trpělivost a důvěra v Boha. „Tato poloha velkého odevzdání se a pokory je základem uctívání“ (Čiští 1999: 119). Viz Přílohu 2. *Sudžúd* je prakticky totožný s klasickými jogínskými polohami nazývanými *jógamudra* a *swandásana*. V prvním případě zůstávají při prostraci ruce volně položeny podél těla, v druhém jsou paže protaženy vpřed. *Jógamudra* „...bývá chápána jako určitý symbol jógy, který vyjadřuje přirozenou pokoru člověka jako nepatrné součásti gigantického projevu kosmu“ (Mihulová & Svoboda 2007: 57). K jejím účinkům bývá na prvním místě řazeno prokrvení mozku. *Swandásana* mimo jiné udržuje pružnost kloubů dolních končetin (Mihulová & Svoboda 2007: 58).

⁵² Kropáček cituje úryvek z knihy *Soutok dvou moří* od indického prince Dára Šikóha (1615-1659), kde se hovoří o specifickém „prodýchávání“ zbožné formule *Lá iláha illá ‘lláh* (Není boha kromě Boha): „Když negativní výrok lá iláha spojuje s výdechem, vytlačuje tím ze srdce jakoukoli myšlenku, na níž by lpěla duše, a nahradí ji při vdechu – illá ‘lláh – přítomností jedině Boha. Prvním momentem přesekává pouta k jiným věcem a druhým je nahrazuje ničím nedělenou láskou k Božskému bytí...“ (Kropáček 2008a: 123).

⁵³ „Obvykle se jedná o opakování jednotlivých tzv. Překrásných jmen Božích (asmá‘ Alláh al-husná) za účelem vzývání Boha, avšak může jít o vyslovování celých vět, jako jsou např. Alláhu hajj (Bůh je Živý – což je též jedním z Překrásných jmen Božích) nebo Huwa huwa, případně hú hú (on je On – Bůh je Bůh, tedy to nejhlubší, co můžeme o Bohu – dle súfíjů – vůbec tvrdit)“ (Ostřanský 2009: 41). Útlá publikace s kaligraficky vyvedenými jmény Božími *Ninety-Nine Names of Allah*, autor je členem mystického řádu *chalwatíja*, spojuje účinky *dhikru* nejen s posilováním morálních kvalit věřícího muslima, ale také například s možností uzdravení při příslušném opakování jména as-Salám (Friedlander & Muzafferredin 1978: 24) nebo překonáním neplodnosti za pomoci kombinace postění a opakování jména al-Musauwir (Friedlander & Muzafferredin 1978: 32).

⁵⁴ Pro oblast Bengálska viz Hatley 2007. K tématu spojení súfismu a jógy v pramenech psaných persky, arabsky a v jazyce urdu viz například studii doporučenou i v Hatleyově článku Ernst (2005).

odbojným emírem (Ostřanský 2004: 66-68). Rovněž tak středověký bengálský text, který analyzuje Hatley, hovoří o čisté duchovní esenci, panovníkovi, exekutivní moci, která je reprezentována rozumem, o záznamech o veškerém dění uchovávaných v srdci „písařem“ a dokonce o masách poddaných, zastoupených tělesným ochlupením (Halley 2007: 354)⁵⁵.

5. 2 *Tawáf*

Tawáf představuje ritualizovanou cirkumbulaci, obcházení kolem vymezeného posvátného prostoru. Tento nábožensky motivovaný pohyb je charakteristický zejména pro malou či velkou pouť do Mekky a spočívá v sedminásobném obcházení svatyně Ka'ba proti směru hodinových ručiček. Religionisté spatřují v tomto rituálu, s odkazem na texty staroarabské poezie a pohanskou mekkánskou praxi, předislámské kořeny a poukazují například na podobný zvyk spojovaný se synagogální liturgií židovského svátku *sukot*⁵⁶ (Buhl 2004: 376a).

⁵⁵ Symbolika tělesný mikrokosmos a makrokosmos veškerenstva byla ve středověké blízkovýchodní tradici zřejmě velmi silná. Bronislav Ostřanský upozorňuje na slavný model města coby zhuštěného výřezu makrokosmu u al-Farábího (Ostřanský 2004: 64 - jedná se o slavný spis *Kniha názorů obyvatel ctnostného města*, *Kitáb árá' ahl al-madína al-fádila*). Ibn 'Arabího předchůdce, židovský autor Bahja ibn Paquda, předkládá podobný symbolický rozvrh lidského těla v dialogu „Duše“ s „Rozumem“. Duše je umístěna do paláce Těla, k dispozici jsou jí dva rádci a jejich písaři a také rozliční dvořané a služebnictvo. První rádce, Rozum, seznamuje Duši s Božími záměry, druhý, žádostivost, ji svádí. Nechybí ani orgánový rozvrh, zmíněna jsou mozek, srdce, játra a varlata (viz Bahya Ibn Paquda, *Les devoirs du coeur*, 1972, str. 229-236; parafrázuji dle pracovního překladu Dity Rukriglové, který nám laskavě předložila na seminářích Ústavu filosofie a religionistiky FF UK vedených k problematice Maimonidova spisu *O životosprávě*). Velmi pozoruhodná je v tomto směru například také analogie stařeckého těla a chátrajícího domu (ruce-strážcové domu, zdatní mužové-nohy, mlečky-zuby, okna-oči, dveře-uši) uvedená v biblické knize Kazatel (Kaz 12, 3-5):

„V ten den se začnou třást strážcové domu

a mužové zdatní se křiví

a mlečky nechají práce a bude jich málo,

a ty, kdo hledí z oken, obestře temnota,

a zavrou se dveře do ulice

a ztiší se hlas mlýnku

a vstávat se bude za šveholu ptactva

a všechny zpěvy budou znít přidušeně.

A člověk se bude bát výšek

a úrazů na cestě;

a rozkvete mandloň

a těžce se povleče kobylka

a kapara ztratí účinnost.

Člověk se vydá do svého věčného domu

a ulicí budou obcházet ti, kdo naříkají nad mrtvými.“

⁵⁶ Každý den kantor, rabín a věřící vykonají obchůzku (hakafa) kolem bimy, centrálního pódia v synagóze, sedm hakafot následuje o sedmém dni svátku (Newman & Sivan 1998: 190). V religionistických studiích zaměřených na vývoj jednotlivých fenoménů islámu se často komparuje

Tawáf bývá muslimy realizován i mimo rámec každoroční poutě, a to zejména v prostředí lidového islámu, kdy je pomocí ritualizovaného obcházení uctívána památka ostatků světce, uložených ve svatyních. I pro tato místa je typické, většinou sedminásobné, obcházení zleva doprava doprovázené tichou recitací zbožných formulí nebo koránských veršů (Lane 2003: 237). Evelyn Earlyová popisuje *zijáru* (doslova „návštěvu“) několika míst, kterou podnikla za doprovodu káhirských žen v roce 1974 k populárním svatyním na okraji města a při kterých se zúčastnila jakési imitace klasického *tawáfu* kolem hrobu světců. Její zpráva dokládá některé zajímavé modifikace spojené s praxí cirkumbulace v lidovém prostředí – ženy se například při obcházení přidržovaly levou rukou sloupu na nádvoří stavby, v pravé držely sedm kaménků a při otáčení proti směru hodinových ručiček vždy po každém krouživém cyklu jeden kámen odhodily (Early 1993: 127), v jiné svatyni jim její správce nechal při obcházení zavěsit na krk místní růženec (Early 1993: 128)⁵⁷.

Pohyb, definovaný spíše jako kroužení, než obcházení, je dále v islámu typický pro súfijskou praxi. Zde představuje jakýsi dokonalý typ pohybu, prostřednictvím kterého se praktikující dostává nejen do viditelného fyzického tranzu, ale po stránce duchovní se přibližuje k vysněné nejvyšší duchovní podstatě. Dnes již turisticky proslulým se stal obřad *samá´* tureckého mystického řádu *mawlawíja*, příznačně přezdívaného též „tančící derviši“. Při něm je kombinován dvojí typ kroužení – na pravé noze kolem vlastní osy a v kruhu kolem místnosti vymezené pro obřad (Kropáček 2008a: 233). Detailní rozbor symboliky kruhového tance nalézáme u Bronislava Ostřanského (2009: 175-176):

právě s ohledem na praxi judaismu. Příklad ritualizované cirkumbulace s podobným rozvrhem (šestidenní obcházení následované sedmerým) nalézáme již u starých Izraelitů (viz dobývání Jericha - Joz 6, 3-4). Český výklad synagogální liturgie se ale na biblickou inspiraci neodvolává a poukazuje na odlišnou symbolickou hodnotu čísla sedm – připomíná sedm patriarchů, kteří s věřícími sdílejí při oslavě svátku symbolicky zbudovaný stánek, suku (Nosek & Damohorská 2005: 112). Obecně lze ale konstatovat, že rituál obcházení je vlastní téměř každé náboženské tradici. Doložený je minimálně u Peršanů, Indů, buddhistů a Římanů (Buhl 2004: 376a).

⁵⁷ Osobně jsem navštívila před několika lety jednu ze svatyní v Búláqu, kterou Early zmiňuje. Místní muslim, který mě doprovázel, byl mou snahou o nápodobu cirkumbulace spíše pobouřen a snažil se prezentovat jiné, „zajímavější“ momenty, které dané místo po spirituální stránce mohlo nabídnout, například krásně zdobenou *silsilu*, řetězec, v tomto případě spíše rodokmenový diagram, znázorňující spřízněnost světce s nejstaršími proroky islámu. V očích některých muslimů může tato praxe skutečně nabývat až rozměrů hereze. Nelze ji také chápat, s ohledem na širší realitu žitého světa islámu, jako většinou.

„... Otáčí se na pravé noze po směru hodinových ručiček, a to s přibývajícím rychlostí.

Ruce mají přitom roztažené jako křídla. Pravá ruka je obrácená k nebi, ze kterého přichází milost (rahma), zatímco levá ruka směřuje k zemi, aby šířila tuto milost, jež ohřáli v srdci svou láskou a kterou vracejí zase světu. Kruhy, které svým tancem opisují, znázorňují zákony vesmíru – oběh planet kolem Slunce a obíhání atomů kolem svého jádra⁵⁸... Tanečníci vytvářejí dva půlkruhy, přičemž jeden symbolizuje sestupnou linii, tedy proměnu duše ve hmotu. Druhý půlkruh znázorňuje vzestupnou linii, neboť představuje stoupání duše k Bohu...“

Lidské tělo tedy může být rituálem vymezeno, když je orientováno v prostoru po směru posvátné Ka'by v Mekce nebo pokud se jeho středobodem při cirkumbulaci stává tato svatyně či symbolicky, jako v případě rotujících súfíjů, samotný pupek naší sluneční soustavy. Prvek prostorově vymezeného však v této kapitole doplnil také charakter těla coby vymezujícího kánonu dokonalosti, s ohledem na jeho orgány a tělesné funkce jakéhosi malého vzorového kosmu, ke kterému se může, přinejmenším teoreticky, vztahovat model správy polis.

5. 3 Dvojí dimenze prostoru (posvátné a profánní)

V souvislosti s pohybem těla muslimů je příhodné zmínit také dva vysoce teoreticky propracované koncepty vnímání prostoru v islámu. V obou případech byly vytvořeny jako podkladové argumentační prostředky pro rozvinutí teorií postihujících odlišné fenomény.

Kevin Reinhart (1990) se věnuje rozboru jednoho z nejfrekventovanějších ritualizovaných úkonů muslimských věřících, omývání těla před modlitbou, Fadwa

⁵⁸ Motiv připodobnění se k nebeským tělesům, jako k jednomu ze vzorů dokonalosti, nalézáme i ve spise *Živý syn bdícího* (Hajj ibn Jaqzán) od středověkého islámského filosofa Ibn Tufajla (? – 1185): „Vlastností druhé kategorie se připodobnil tím, že si uložil pro své tělo trvalou čistotu a oproštění od špíny a kalu, a umýval se proto co nejčastěji, čistil si nehty, zuby a zakryté části těla a voňavkoval se vonnými látkami z rostlin i různými druhy mastí, pokud mu to bylo možné; současně se snažil udržovat v čistotě i svůj oděv, takže celý zářil krásou, čistotou a vůní. Věnoval se také oběžným pohybům: někdy obcházel celý ostrov, chodě po jeho březích a cestuje po jeho okrajích, jindy obíhal svůj příbytek nebo opisoval určitý počet kruhů kolem nějaké skály, tu obyčejným krokem, tu poklusem, a konečně se někdy zase otáčel kolem své osy, až omdlel“ (Ibn Tufajl 1957: 96-97; cituji dle překladu Ivana Hrbka, v současné době se připravuje k vydání jeho revize, které se ujal profesor Luboš Kropáček).

El Guindiová (1999) fenoménu zahalování v islámské kultuře. Shodně docházejí k závěru, že v islámu je prostor vnímán dvojdimenzionálně, podle Reinharta je rozvržený do sféry rituálního a běžného života (1990: 21), podle El Guindiové dochází v režii věřících k jakési nepřetržité konverzi jakéhokoli prostoru do prostoru posvátného a privátního (1999: 95)⁵⁹.

To, že rituální očista v islámu je pouze očišťovnou pro rituál, protože v případě znečištění je autoritami doporučováno napravit tento stav těsně před vykonáním patřičných náboženských úkonů, ukazuje, že je možné prožívat „běžný“ život ve stavu, který by byl jinak pro kontakt s posvátnou sférou nepřipustný a že muslimové zcela zřetelně rozlišují mezi dvěma „životními prostory“ (Reinhart 1990: 21). Tento moment profánní čistoty v rituální nečistotě dobře demonstrují tradice zachycující chování manželů k ženám v době menstruace. Zde například Majmúna, jedna z manželek proroka islámu, po jeho smrti vypráví, jak Muhammad pokládal hlavu do jejího klína a recitoval koránské verše v době její perimy, jindy „nečistá“ Majmúna rozprostírá na zem manželovi modlitební kobereček⁶⁰ (Maghen 1999: 377, Mernissi 1998: 123). Kropáček cituje ze sbírky tradic od Buchářího následující hadíth: „Á'íša řekla: „Prorok – ať mu Bůh žehná a dá mu mír – se mi opíral o klín, přestože jsem měla měsíčky, a potom přednášel Korán. Já zas, přestože jsem měla měsíčky, jsem Poslu Božímu čechrala vlasy““ (Kropáček 2003: 93). „Dvojitá identita“ tohoto typu také mohla pravděpodobně muslimům usnadnit lepší akomodaci v oblastech s odlišným kulturním zázemím (Reinhart 1990: 21).

Rituální či posvátná sféra se praktikujícímu muslimovi tedy pouze „nenabízí“, musí být do určité míry, v souladu s náboženskou normou, aktivována v prostoru profánním. Vrátime-li se zpět k fenoménu modlitby, je to již samotné situování těla ve směru *qibly*, které nese tuto funkci. Podobně lze symbolicky uchopit i roli modlitebních koberečků, jejich rozprostření napomáhá v neukotveném prostoru

⁵⁹ Užívá konkrétně termínu „fluid transformational bi-rhythmic space“ (El Guindi 1999: 96).

⁶⁰ Tyto záznamy je možné samozřejmě interpretovat také jako jakousi snahu o vymezení se vůči „kontaktnímu“ pojetí nečistoty v judaismu nebo mazdaismu, což je pro ně v řadě případů typické. „Benevolence“ tohoto typu ale samozřejmě neanuluje koránský zákaz styku s manželkami právě v době menstruace: „A dotazují se tě na menstruaci. Řci: „To je nedeuh; zdržujte se tedy žen svých po dobu menstruace a nepřibližujte se k nim, dokud se neočistí. A když se očistí, přicházejte k nim tak, jak Bůh Vám to přikázal. A Bůh věru miluje ty, kdož se kají, a miluje ty, kdož se očišťují!““ (K 2: 222).

vymezit pevně dané, rezervované rituálu⁶¹. Opomenout nelze ani posvěcování prostoru pomocí slov, řada zbožných muslimů pronáší před započítím významnějších, ale přesto každodenních úkonů, takzvanou *basmalu*, zbožnou formulí upomínající na „milosrdného a slitovného“ Boha.

El Guindiová se v souvislosti se zahalováním věnuje fenoménu mobility „posvěceného privátního“⁶². Žena opouští domácí prostor a vnáší si „své“ do sféry veřejné (1999: 95). Tento motiv specifického bytování žen v převážně mužském prostoru se přibližuje již výše zmíněné funkci mřížové *mašrabíje* – participovat, přinejmenším prostřednictvím pozorování, ale nepozorovaná. Dynamičnost zdánlivě pasivního (zakrytého) posilují v některých situacích sociální aktéři zapojením kódu čitelného často pouze pro „vnitřního“ účastníka. Etnografika zachycující život arabských beduinů popisují slavnosti, při kterých se žena, ačkoli zahalená, stává „viděnou“ například prostřednictvím reprezentativních výšivek na stanu nebo oděvu (El Guindi 1999: 94).

5. 4 „Mocenské“ (genderové) strukturování prostoru, času a těla

Symbolické strukturování prostoru, které sociální aktéři přejímají v procesu socializace nejen do svých myslí, ale tomuto rozvrhu podřizují i pohyb a vnímání vlastních těl – v prostorovém, i časovém rámci, lze demonstrovat na přístupech Pierra Bourdieuho (1970, 1998), Ladislava Holého (1991) a částečně také Carol Delaneyové (1994). Terénní výzkum mezi alžírskými Kabyly na přelomu padesátých a šedesátých let minulého století se pro Bourdieuho stal jakýmsi iniciačním rituálem a na zkušenosti s touto kulturou se odkazuje i v pozdějších dílech. Jeho prezentace

⁶¹ Při návštěvách centrální knihovny Káhirské univerzity jsem byla několikrát konfrontována s dlouhými „čekacími dobami“ na vydání patřičného knižního titulu. Příčinou byla často dočasná absence zodpovědné osoby z důvodu modlitby. Vybavuji si, jak „nezvykle“ na mě v jednom případě zapůsobila situace, kdy se zaměstnankyně knihovny rozhodla modlitbu vykonat v rohu místnosti na malé podložce, a to za „plného provozu“ studovny, tedy rituálně „konvertovat“ část profánního prostoru v prostor posvátný.

⁶² „Sacred privacy“, posvátné privátní, zastupují u El Guindiové slovní deriváty od kořene *h-r-m*. Zejména *harám*, tedy věc zakázaná, tabuizovaná (například v protikladu k *halál*), zároveň ale posvátná (termínem *harám* se označují významná náboženská a poutní místa islámu). Sepjetí posvátného a privátního pak demonstroe například slovo *harím*, které se používá k označení částí domácnosti vymezených ženám (El Guindi 1999: 84-87). V moderní arabštině je termínem *harímí* označováno také „dámské, ženské“ (například oblečení, vedle *ridžálí*, pánského).

Kabylů prošla v sociologii také důkladnou metodologickou kritikou⁶³. Holý píše o súdánském kmenu Berti v osmdesátých letech minulého století. Delaneyová se intenzivně věnovala na konci minulého století po několik let studiu života na tureckém venkově. Holý i Delaneyová se na Bourdieuho ve svých pracích odkazují.

Bourdieu detekuje u Kabylů, v duchu strukturalistického dekódování každodenního života, kosmologii prosycenou rozličnými dichotomiemi. Pracuje s opozicemi jako světlý/tmavý, suchý/vlhký, nižší/vyšší, vnitřní/venkovní, biologický/kulturní, plný a hojný/prázdný a neplodný, privátní/veřejný, mužský/ženský a sleduje, jak se tyto základní bipolarity reprodukují v detailech každodenního života a celého životního cyklu. Každý pól dichotomie lze nejlépe nahlédnout, pokud jej vnímáme v širším kontextu donekonečna se reprodukujících dichotomií. Tato „systémová“ provázanost je například demonstrována na rozboru typického kabylského obydlí doby Bourdieuova výzkumu: „Opozice mezi vnějším světem a domem nabývá pouze tehdy na plném významu, pokud si uvědomujeme, že jeden z termínů tohoto vztahu, tedy dům, je sám rozdělený pode těch samých principů, které jej staví do opozice vůči druhému termínu“ (Bourdieu 2002: 167, viz Přílohu 3). Jednotlivé mikrokosmy jsou tak organizovány na základě těch samých opozicí a homologií, které vládou celému univerzu.

V *Nadvládě mužů* (1998) si Bourdieu více všímá motivu „sexualizované kosmologie“, které dominuje „sexuální topologie socializovaného těla“ (Bourdieu 2000: 11). Vypadá to, jako by dělení podle pohlaví bylo „v řádu věcí“, tak jak se to říká o něčem, co je normální, přirozené, a tedy nevyhnutelné: existuje objektivně ve věcech (například v domě, jehož všechny části jsou „sexualizované“), v celém sociálním světě, a zároveň se ztělesňuje v tělech, v habitusech aktérů, kde funguje formou systémů schémat vnímání, myšlení a jednání (Bourdieu 2000: 12). Myšlení sociálních aktérů, pohyby a přesuny jejich těl, to vše podléhá primárně androcentrickému řádu věcí a vidění světa. I těla samotná jsou strukturována v duchu základního, sexualizovaného rozvrhu – u kabylského těla tak „horní část“ patří

⁶³ Předmětem výzkumu se mu stalo společenství, jehož kořeny tradičního života byly vyvrácené francouzskou vojenskou intervencí, výtky byly vzneseny také na adresu selektivnosti jazykových nástrojů výzkumu (sběr dat z oblasti kabylštiny a francouzštiny s akcentací orání tradice, bez ohledu na roli spisovné arabštiny a s ní spojené kulturní složky písemně kodifikované „velké“ islámské tradice), opomenut zůstal také poměrně silný vliv sufismu v oblasti se sobě vlastním „habitusem“ (Eickelman 2009: 261).

zejména mužům, jsou to právě oni, kteří mohou na veřejnosti „čelit“ problémům či ostatním, stavět se tváří v tvář, chápat se veřejně slova, žena je naopak tou, která „neví“, klopí oči k zemi a expozici na veřejných místech se raději vyhýbá (Bourdieu 2000: 20).

Také u súdánského kmene Berti je podle Holého vnímání sociálního prostoru a pohybu těla v něm ovlivňováno genderovým symbolismem. Často citované přísloví: *Rádžil giddám, mara wara* (Muž je v předu, žena vzadu) zde udává charakter každodenních aktivit – pokud jdou někam manželé společně (například na pole nebo na trh), muž kráčí napřed a žena za ním nebo muž jede na oslu a žena ho následuje pěšky. Pokud si muž a žena vzájemně překříží cestu, žena ustoupí a počká, až muž přejde, pokud společně vstupují do domu, branou vždy první vchází muž, jedou-li na velbloudu, muž sedí v sedle a žena za ním na zádech zvířete. Tento model mužské dominance a ženské podřízenosti prostupuje také časovým pořadím jednotlivých aktivit – při jídle jsou nejprve obslouženi muži a poté začínají konzumovat i ženy (Holy 1991: 47). Podobný vzorec lze vysledovat i v případě ritualizovaných aktivit – při modlitbách stojí v prvních řadách před ženami muži; chlapci i dívky jsou obřezáváni společně, ale nejprve přijdou na řadu chlapci (Holy 1991: 67). K dalším dichotomiím podřízeným schématu mužský/ženský patří opozita pravý/levá, horké/studené, tvrdé/měkké, suché/vlhké, těžké/lehké, liché číslo/sudé číslo nebo černý/bílá (viz také Holy 1983).

Článek Carol Delaneyové *Untangling the meanings of hair in Turkish society* (1994) je inspirativní v mnoha směrech. Vysazuje diskuze o zahalování žen v islámu z běžného rámce oblasti ženských práv a pokouší se odkrýt specifickou symboliku vlasů v turecké společnosti, se sobě vlastním akcentem na rozlišování mezi tělem ženským a mužským. Odrazovým můstkem je jí akademická debata a možné (rituální) falické symbolice hlavy, potažmo vlasů a jejich sexuální konotaci (Berg 1951, Leach 1958, Hallpike 1969, Hersmann 1974, Obeyesekere 1981). V kontextu genderové strukturace lidského těla je možné hlavu, jako „veřejné“ místo vnímat coby symbol sexuální „pýchy“ (hlava mužská) a „hanby“ (hlava ženská). Mužské genitálie v turecké kultuře, aktivní v „zasévání semene“, poutají pozornost, ženské jsou již od dětství marginalizované a zakrývané. Tabuizace odhaleného pohlaví platí samozřejmě obecně jak pro ženy, tak pro muže. V důsledku toho jsou významy

spojované s genitáliemi, projektované na jinou část těla, v tomto případě právě hlavu, kde mužské zůstávají odhalené, ale ženské zakryté. Hlavu s přirozením symbolicky spojuje ochlupení – pubické a vlasy, ale také například vousy – děti, ženy a eunuchové je nemají, mužům naopak může posloužit jako jeden z dalších emblémů mužnosti (Delaney 1994).⁶⁴ Boddyová odkrývá symbolickou provázanost mezi hlavou a genitáliemi také v súdánské kultuře. Cituje z populárního narativa, jehož hlavní hrdinkou je Fatna, která se dostává na panovnický dvůr budoucího vyvoleného zahalená v kůži starce, jež předtím odstranila z mrtvého těla zabodnutím dvou akáciových trnů do starcovy hlavy. Následně pak Boddyová poukazuje na používání akáciových trnů při uzavírání rány po infibulaci ženských genitálií⁶⁵.

Výše zmíněné koncepce akcentují v souvislosti se symbolikou vlasů, potažmo hlavy, zejména společenskou manipulaci této části lidského těla, a to v souladu s genderovou hierarchizací, sexualizací, zejména ženského těla, a jeho patřičnou kontrolou (vousy, zakryté ženské a odhalené mužské vlasy). Sociálnímu, islámskému institucionalizovanému kontextu, se vymyká prvek obětování vlasů, které jsou v odlišné rituální realitě nahlíženy coby zástupný prvek člověka, jakési centrum duše (Pfluger-Schindlbeck 2006: 83). Jedná se například o svátek postřížin muslimských dětí několik dní po narození nebo ritualizované oholení hlavy muslimů při náboženské pouti. „Společenský“ charakter vlasů v těchto momentech ustupuje a do popředí se dostává vztah mezi věřícím muslimem a Bohem (Pfluger-Schindlbeck 2006: 84).

Analýzy rozvrhu prostoru prostřednictvím schématu genderového exkluzivismu mohou vyvolat představu orientalismem nezřídka živenou a přetavenou v klišé jakéhosi absolutního rozvrhu na svět ženský/domácí a mužský/veřejný. Každodennost lidského života ale zná i své „šedé zóny“, místa, kde se hrany těchto dvou zdánlivě absolutně odlišných světů obrušují. Procesem „domisedace“ ženy si prošla i západní společnost s nástupem industrialismu na konci 19. a v první polovině

⁶⁴ Podobně argumentuje Bouhdiba, když hovoří o náboženské povinnosti pěstění vousu v islámu: „It is indeed the symbol of virility, just as the veil is the symbol of femininity. But whereas the veil, as is normal, must conceal femininity, the beard is intended on the contrary to draw attention to itself and in some sense exhibit virility“ (Bouhdiba 2004: 34).

⁶⁵ „This episode begs a psychodynamic interpretation, given the practical association between accacia thorns and female circumcision, and the Freudian one between head and penis (cf. Obeyesekere 1981; Leach 1958)“ (Boddy 1989: 178)

20. století (Oakley 2000, Delaney 2004). Muž se stal výhradním živitelem rodiny, žena přejala správu domácnosti a převážnou péči o rodinu postupně redukovanou na nukleární a v důsledku toho vysazenou z dřívějších pout ženské, povětšinou příbuzenské solidarity⁶⁶. Studie věnovaná, již téměř pozapomenutému, architektonickému trendu budování verand na amerických domech v první polovině minulého století ale ukazuje, že polarita „krbu“ asociovaného s ženstvím a společenské expozice, vnímané v souvislosti s mužstvím, v této době nedosáhla zcela definitivní podoby a byla „odlehčována“, mimo jiné, právě kultem domácích verand (Beckham 1988). Ty sloužily jako místo, kam se ženy v domácnosti uchýlovaly přes den, aby sem mohly doslova fyzicky přenést svůj pracovní prostor, komunikovat s vnějším světem, být na očích, ale také vidět, vyměňovat si pozdravy, názory, informace. Nezřídka se toto místo stávalo jakousi veřejnou doménou matek, které zde trávily večery s rodinou, organizovaly setkání s přáteli a sousedy a unikaly tak stereotypu života v útrobách rodinného sídla.

Někdy může být absolutní diktát genderizované dělby prostoru zmírněný i limitovanými životními podmínkami. Jak ukázala Evelyn Earlyová ve své studii káhirského lidového islámu, prostor, který obývá několik rodin, může být tak stísněný, že jen těžko umožňuje přísnou realizaci pravidel oddělení pohlaví (Early 1993: 70). Jindy se ženy, se kterými se při svém výzkumu setkala, pohybovaly na veřejnosti se stejným sebevědomím obchodníka jako jejich manželé, protože do rodinného rozpočtu bylo nutné přispívat společnými silami (Early 1993: 44).

⁶⁶ Ta jsou dnes opět restaurována – dokument britské televizní stanice Channel 4 *Other People's Breast Milk* věnovaný renesanční vlně kojení v západní Evropě a Americe například představil rodinu, kde si sestry vzájemně vypomáhají s kojením svých dětí.

6 Sexualita – základní koncepty

Do této chvíle bylo pojednáno mimo jiné o tom, do jaké míry se některé rysy lidského těla mohou pozměňovat pod taktovkou sociálně konstruovaných tělesných technik, proč a pod jakým vlivem mohou být některé „obecně“ přijímané pohyby selektivně zaužívány napříč kulturami a jak může být i prosté situování lidského těla v prostoru příslušnými pravidly či společenskými/náboženskými autoritami regulováno.

Snad nic není tolik spojeno v našich myslích s projevy tělesnosti a až jakési prvotní pudovosti, jako lidská sexualita. Zároveň, již přinejmenším od starověku, podléhá sexuální chování regulaci v duchu různých etiket milování, zhmotněných v dochovaných manuálech „umění lásky“. Sexuální život „Východu“ byl pro západní cestovatelskou a čtenářskou obec po dlouhou dobu pramenem lascivních, líně orientálních obrazů. Do popředí vystupovala představa sexuálního „rohu hojnosti“ zhmotněná v instituci harémů a mnohoženství.

Islámským konceptům sexuality se ale samozřejmě dostalo i odborné pozornosti, ať již z perspektivy historicko-kritické zohledňující širší rámec společného kulturního dědictví mediteránních či starověkých předovýchodních kultur (Leila Ahmadová) či feministicky a ad fontes laděné (Fátima Mernissiová, Abdelwaháb Bouhdiba, Fuád Khuri). Do jaké míry je islámské pojetí lidské sexuality odlišné, a zda vůbec, od modelu západního? Setkáváme se v tomto případě na obou stranách pouze s jedním, dominantním narativem?

6. 1 Sexuologie proti čistému umění milovat aneb *scientia sexualis* a *ars erotica*?

Ve své stěžejní studii *Vůle k vědění (Dějiny sexuality I)* z roku 1976 rozlišuje Michel Foucault dvě základní pojetí sexuality. *Scientia sexualis* je vlastní západní tradici, *ars erotica* vedle Číny, Japonska a Říma také společnosti arabsko-muslimské (Foucault 1999: 68). Zatímco první je zatížena analytickým diskurzem a je zejména sexuologií,

která se „vědecky“ zmocňuje primární pudovosti, druhá je spíše praktická, zkušenostní, převážně charakteru iniciačního. *Ars erotica* představuje „vznešené umění“ (Foucault 1999: 68), *scientia sexualis* vědění, které potírá mysteriozitu a jehož základním axiomem je „doznání“ (Foucault 1999: 69). Určitý nábožensko-iniciační charakter přičítá sexualitě islámského světa také tuniský intelektuál Abdelwaháb Bouhdiba ve své dnes již klasické studii *Sexuality in islam* (1975), když podrobuje místy až psychologizující analýze středověkou literární klasiku *Tisíc a jedna noc*. Sociálně-kulturní kontext, ve kterém tyto příběhy vznikaly, je charakteristický erotikou prostoupenou opěvováním víry v Boha, láskou k životu a tělesným rozkoším (Bouhdiba 2004: 132). Šahrazádina vyprávění sice například zachycují spalující výbuchy vášně, které milence beze slov uvězňují na dlouhé, slastné chvíle v místnosti hříchu, zároveň ale promlouvají i v duchu „morálky“, tedy spravedlnosti, cti a čestnosti. Láska v tom nejtělesnějším slova smyslu je vždy spojena s duchovní dimenzí, protože láska je zde prezentována také jako dílo Boží. Je to Bůh, který člověku mezi jinými dary udělil i dar smyslnosti a sexuálního potěšení (Bouhdiba 2004: 134). Jako další příklad prostoupení sexuálního a posvátného jmenuje Bouhdiba popisy krásy ženského těla, které jsou přirovnávány k působivosti některých pasáží koránského textu. „Tělo ženy se tak stává mikrokosmem dokonalého Božího díla“ (Bouhdiba 2004: 135). Erotický rituál se tedy v příbězích *Tisíce a jedné noci* proměňuje v jakousi paralelu rituálu náboženského. *Ars erotica* zde prezentovaná má jedno významné poslání – vyvolat v iniciovaném vědomí Božího úmyslu s lidským pokolením (Bouhdiba 2004: 139).

Arabsko-islámská kultura ale zná i „vědecké“ pojetí sexuality, minimálně bychom v tomto případě mohli hovořit o náboženském *lex sexualis*. Islámské právo například předkládá řadu analýz manželského a nemanželského sexuálního styku, kterým dominuje foucaultovská forma „moci-vědění“ či „kritérium užitečnosti“, prvky, které by *ars erotica* měla absentovat. Jmenujme například *šarí'atské* debaty o *ʿazlu*, přerušované souloži, která bývá některými učenici legalizována s odkazem na naprosto pragmatické situace zachycené náboženskou tradicí⁶⁷ nebo přirovnávána k dalším moderním antikoncepčním metodám. I tato tradice tedy zná

⁶⁷ Na dotaz ohledně *ʿazlu* Prorok odpověděl: „Ať budete praktikovat *ʿazl*, či nikoliv, bude-li Bůh chtít stvořit lidský život, stvoří ho.“ „Zajali jsme otrokyně a praktikovali s nimi *ʿazl*...“ (Macháček 2003: 74).

teoretický/právní diskurz sexuality, který přináší zákazy, omezení a doporučení. Ve své podstatě by i často deklarovaná snaha islámu zajistit oběma partnerům plné sexuální uspokojení, mohla být vnímána v čistě racionalistických (mocenských) konotacích⁶⁸.

Arabská *ars erotica* bývá v západních myslích spojována především s výše citovaným literárním útvarem *Tisíc a jedna noc*. S propracovanou estetikou milostného života se ovšem setkáváme nejen v pololidových vyprávěních tohoto typu, ale také například v morálně naučných dílech (Kropáček 2008b: 136). *Knih rad* perského emíra Kajká'úse z 11. století je koncipovaná jako souhrn ponaučení vlastního synu. V kapitole věnované lásce varuje před totálním opanováním princovy mysli touhou (Kajká'ús 1977: 79). Láska se může snadno stát nemocí, konečně slavný perský lékař ar-Rází tento cit klasifikuje jako chorobu, uvádí její příčiny, symptomy a ordinuje nezbytnou terapii (Kajká'ús 1977: 80). Vladař by se měl vyvarovat zejména veřejně demonstrované náklonnosti ve stáří, doporučuje Kajká'ús a radu doprovází příběhem svého děda, který raději nechal propustit na svobodu otroka, ve kterém nacházel stále větší zalíbení (Kajká'ús 1977: 81). Spis tedy zvažuje automaticky také regulaci homosexuálního citu, případného „milce“ posuzuje měřítky půvabu „Josefa syna Jákobova“ (Kajká'ús 1977: 83), koránského prototypu muže, který svým vzhledem přivádí ostatní v úžas. Pasáž O rozkoších konečně doporučuje, že z „žen a jinochů“ není dobré se omezovat na „jediné pohlaví“, je třeba poznat obou a zároveň pragmaticky snížit pravděpodobnost eventuálního nepřátelství ze strany jednoho z nich. S muži je dobré obcovat v létě, se ženami pak v zimních měsících (Kajká'ús 1977: 84). Ukájení vášní s ženami je vyhrazeno mimomanželské sféře, tedy sexuálnímu styku s otrokyněmi. Kapitola věnovaná volbě manželky doporučuje spíše vhodnou adeptku na postavení paní

⁶⁸ „Prvním morálním momentem, který do používání antikoncepce vnesl Málík, je podmínka souhlasu manželky s jejím praktikováním. Tento souhlas je vyjádřením důležitosti práva manželky na děti a plný sexuální život, který jí praktikování metody přerušované soulože nemusí přinášet. Zde se odráží celkový postoj islámu k lidské sexualitě – na rozdíl od západního křesťanství, kde je sexuální akt chápán jako čistě účelový a určený výhradně ke zplodění dítěte, přiznává islám sexuálnímu styku i smyslné uspokojení“ (Macháček 2003: 77). Plné právo ženy na sexuální uspokojení v rámci legitimního manželského svazku ale zpochybňuje Kecia Aliová. Islámské právní myšlení se v tomto směru podle ní opírá zejména o premisu, že povinností žen je, aby byly pro muže sexuálně dostupné, ne obráceně – cituje například doporučení, že manžel by měl „vstupovat“ k ženě jednou za čtyři noci (Ali 1996: 1). Sexuální styk je tedy většinou vnímán jako „mužské právo“ a „ženská povinnost“, i když s ohledem na „etickou“ stránku manželova chování je zdůrazňováno, že je dobré ženu uspokojit (Ali 1996: 13).

domu, ne milenky. Frekvenci manželského sexuálního styku je dobré regulovat a činit tak: „... jen občas, aby myslela, že každý tak činí“ (Kajká'ús 1977: 121). Pouze tak je možné si podle Kajká'úse zajistit trpělivost ženy v případě manželovy nepřítomnosti či zaneprázdněnosti.

Kniha rad nepředstavuje pouhý iniciační manuál, reprodukci zkušeností předávaných v rámci erotizované kultury, která se nevyhýbá ani homoerotickým zkušenostem, znatelná je i snaha odlišit sexualitu senzualní, přinášející uspokojení (povětšinou mimomanželskou) a sexualitu, kterou je třeba usměrňovat a formovat s ohledem na „vyšší zájmy“ (v případě manželského lože prototyp ženy dobré hospodyně a nepromiskuitní partnerky, v případě „slabosti“ pro stejné pohlaví ohled na společenské postavení). Tento motiv se paradoxně částečně překrývá s jedním ze „... strategických celků, které ve vztahu k sexu rozvinuly specifické dispozitivní vědění a moci“ (Foucault 1999: 122). Ty se podle Foucaulta v rámci utváření západní *scientia sexualis* objevují počínaje 18. stoletím. Patří k nim i: „... politická socializace párů zdůrazněním jejich odpovědnosti vůči celému společenskému tělu (které je třeba omezit či naopak posílit)“ Foucaultem řazená do širší skupiny označené jako „socializace prokreačního chování“ (Foucault 1999: 123).

Daleko silněji se motiv prolnutí západního diskurzu o sexu a kultury „umění milovati“ objevuje v pojetí sexuality středověkého islámského učenice al-Ghazzálího (druhá polovina 11. až 12. století), i když se nejedná o „vědění a moc“ sekulárního charakteru. Podle Fátimy Mernissiové jeho slavné *Oživení náboženských věd* poskytuje detailní popis toho, jak islám integroval sexuální pud do sociálního řádu a zasadil jej do kontextu služby Bohu (1987: 28). Obě pohlaví byla v rámci božího plánu vybavena nezbytnými reprodukčními orgány a sexuální touhou, tak aby mohla dostát svého výhradního poslání – plodit se a množit se (Mernissi 1987: 29).

6.2 „Hysterizace“ ženské sexuality

6.2.1 Fitna a kajd

Zcela v duchu dalšího, západního „dispozita“, se zdá promlouvat islámské pojetí ženské aktivní sexuality založené na klíčových pojmech *fitna* a *kajd*. První je v arabské historiografii užíván k popisu období, která jsou považována za dobu rozvratu, rozkolu společenství, ale v souvislosti se ženou opisuje potenciál k ohrožení společenského řádu dominujícím převážně maskulinně orientované kultuře (*male-centred culture*), druhý pak překládáme jako lest, tedy způsob, kterým je takové narušení daných struktur příslušnou *femme fatale* realizováno (Mernissi 1987, Stowasser 1994, Merguerian & Najmabadi 1997).

Foucault shledává podobný jev i v západní kultuře, kdy hovoří o „hysterizaci ženského těla“. Ta se podle něj projevuje v trojím způsobu jeho analýzy, která je kvalifikací a zároveň diskvalifikací – „... jako tělo zcela nasycené sexualitou; jímž bylo toto tělo integrováno pod dojmem patologie, která mu měla být vlastní, do pole medicínské praxe; jímž konečně bylo organicky propojeno se společenským tělem (jemuž má zajistit pravidelnou plodnost), rodinným prostorem (v němž má být podstatným a funkčním prvkem) a s životem dětí (který produkuje a který zajišťuje svou biologicko-morální odpovědností, která trvá po celou dobu výchovy).“ Matka neurotička pak „konstituuje nejviditelnější formu této hysterizace“ (Foucault 1999: 122)

Motiv nenasyté sexuální touhy a lstivosti prostupující islámský koncept ženské sexuality bývá sociology islámu z hlediska jeho historického vývoje sledován až ke koránským kořenům, konkrétně k sůře zpracovávající známý biblický motiv svedení Josefa (Júsufa) „Putifarkou“. Po násilném vyhoštění bratry do Egypta je Josef zakoupen místním hodnostářem ‘Azízem. Jeho žena se mladíka pokusí svést, ten se ale, po nezbytné Boží intervenci, začne bránit. ‘Azízova žena celou událost před svědky popírá, nakonec je ale usvědčena z *harassmentu* díky Josefově košili natržené ze zadu. Jejímu chování se pak dostává komentáře stěžejního pro pozdější analýzy příběhu – „Tohle je věru jeden z vašich ženských úkladů, vždyť lest (*kajd*) vaše zajisté je nesmírná!“ (K 12:28).

Dotyčná súra byla v průběhu vývoje islámské věrouky a literatury nesčetněkrát komentována. V případě klasické koránské exegeze s ohledem na sexuálně agresivní,

destabilizující a nebezpečnou přirozenost žen⁶⁹, romanticky orientovaná a mystická próza se pak soustředila na motiv ženské nesobecké lásky a věrnosti (Stowasser 1994: 50). *Kajdu* se v pozdější tradici dostává propojení s *fitnou* - žena je sexuálně agresivní a proto představuje ohrožení pro společenskou stabilitu (Stowasser 1994: 52). Až modernističtí a fundamentalističtí exegeté začínají příběh číst ne jako parabolu s genderovým, ale spíše společenským významem, Stowasserová cituje například známého egyptského aktivistu, ikonu některých moderních „islamistických“ ideologů, Sajjida Qutba⁷⁰. Nicméně většinová islámská literatura věnovaná otázkám a potřebě segregace a zahalování žen Josefův příběh nepřipomíná a využívá spíše obecných moralistických a nábožensko-právních argumentů. Výkladová linie postavená na *kajdu* skončila prakticky středověkými tafsíry a později se literárně tradoval jen romantický a mystický motiv lásky obou protagonistů příběhu (Stowasser 1994: 55, Schimmel 1998: 60-68). Tato tradice mohla poskytnout živnou půdu i pro kompromisnější nazírání „přesexualizovaných“ ženských hrdinek klasických islámských příběhů. Bouhdiba představuje *Zulajchá* (Putifarku) jako bezmocnou oběť Júsufovy krásy: její přílišná touha pak není Bohem v posledku vnímána negativně, nýbrž akceptována, což je vyjádřeno ve verzích příběhů, kde *Zulajchá* nakonec může zůstat po Josefově boku. Žena tedy není za svedení potrestána, je jí odpuštěno (Merguerian & Najmabadi 1997: 487).

6.2.2 „Femininní“ nafs

V symboličtější rovině se ženám odsouzení dostává v josefovském koránském příběhu i ve scéně, kdy o incidentu s Putifarkou rozhoduje panovník Egypta. Hlavní hrdina mimo jiné konstatuje, že ani on není zcela nevinný, „... vždyť věru duše neustále nabádá ke špatnostem...“ (K:12:53). V textu je použit termín *nafs*, který

⁶⁹ Některé výklady, tafsíry, pracují s prvky literárního žánru typu „morálních příběhů o lstivosti žen“, jedná se o starý materiál, který by mohl být egyptského, pehlevského nebo indického původu. Tím by pak vlastně koránský text mohl zpětně sloužit coby islámský podklad této literární tradice (Merguerian & Najmabadi 1997: 486).

⁷⁰ Podle něj je koránský příběh zejména vyjádřením boje mezi náboženskou poctivostí a zkorumpovanou společností. Ačkoliv Josef vyrůstal ve změkčilé a pokrytecké atmosféře egyptského paláce, uchoval si svoji náboženskou čistotu a díky této síle, ne z Božího zásahu, který pomohl překonat jeho pud, se před svody uchránil (Stowasser 1994: 54). V Qutbově podání ženinu vnitřní lstivost překrývá její třídní a materiální zkaženost; stěžejní je zde kritika vyšších vrstev historicky vzdálené předislámské džáhilíje, která ale zároveň slouží jako předobraz soudobé „zkažené“ islámské společnosti. Súra Josef může být v rámci této exegeze čtena jako výpověď o vítězství morálně vyspělého jedince nad zkorumpovaným prostředím (Stowasser 1994: 55).

může mít obecně zvratnou gramatickou funkci nebo nést význam využitý i v Hrbkově překladu – duše. V arabštině patří ke slovům, která mají koncovku typickou pro maskulina, ale jsou rodu ženského (podobně jako například *umm*, matka). Annemarie Schimmelová poukazuje na to, že v řadě náboženských textů je v případě *nafsu* zdůrazňována nejen jeho pudová nízkost a živočišnost, ale také femininní prvek. V tomto smyslu *nafs* stojí proti *ʿaqlu*, rozumu (Schimmel 1998: 70). Budeme-li tedy výše zmíněnou koránskou větu interpretovat z tohoto pohledu, jednalo by se v podstatě o explikaci „kajdovské“ charakteristiky ženy jako lstivé, provokativní bytosti, která Bohu zasvěcené muže, ztělesněné prototypem Josefa-Proroka, svádí z jejich cesty a „nabádá ke špatnostem“.⁷¹

Předpoklad ženské aktivní sexuality, ať již etablovaný koránským textem či ranějšími literárními tradicemi, představuje podle některých badatelů islamologů stěžejní prvek dynamiky genderových vztahů v islámských společnostech. Významnou zůstává v tomto směru teorie již výše citované marocké feministické autorky Fátimy Mernissiové. V jejích očích je většina islámských opatření regulujících vztah mezi muži a ženami výrazně gynofobních a mocensky nesymetrických a vyznačuje se snahou omezovat zejména sexualitu ženskou a posilovat sexualitu mužskou. K takovýmto korekcím můžeme přiřadit například instituci polygamie či zapuzení manželek, které posilují, zvýhodňují a rozšiřují intenzitu a nasycení mužského sexuálního pudu (Mernissi 1987: 49). Jsou také výrazem křehkosti manželského pouta, naznačují, že místo ženy v islámském univerzu je omezené a redukováno na zplození potomků, rozšíření *ummy*. Celá muslimská sociální struktura je vlastně útokem na a obranou proti ničivé síle ženské sexuality (Mernissi 1987: 45).

6.2.3 Žena je fitna

Mernissiové teorie *fitny* je vystavěna na předpokladu, že nedémonizuje sexualitu jako takovou, ale ženu. To je podle této autorky typické právě pro islám, kde sexuální pud

⁷¹ „Zulaikha The Seductress – that’s the way she appears in the Quran – and for those who lived in ascetic fear of the feminine it must have been very gratifying that exactly the Sura Yusuf, which denounces such seductive art, talks of the *nafs*, the „soul“, in terms of its being *ammara bi’s-su*, „inciting to evil“ (Sura 12:53)“ (Schimmel 1998: 69).

není primárně špatný, může být jen špatným směrem využíván, je ho tedy nutné korigovat s ohledem na celkový boží záměr a plán. Takový koncept pak chybí západu s jeho dědictvím dualismu vystavěném na pozitivním hodnocení duše a negativním hodnocení tělesného, tedy i sexuálního. V islámu je to žena, která je *fitnou*, či jejím zdrojem, ztělesnění nekontrolovatelného, živý reprezentant nebezpečí sexuality a jejího destruktivního potenciálu (Mernissi 1987: 44). Dle freudovské vize, kterou Mernissiová volí jako vlivného proponenta západního pojetí sexuality, je žena pasivní, masochistická, uspokojuje ji vaginální orgasmus⁷², al-Ghazzálího islámská žena je aktivní, s právem na sexuální uspokojení, i v pozici druhé či jiné manželky. Ostatně freudovská teorie je již v kořenech vystavěna na polarizaci aktivní mužské a pasivní ženské sexuality – aktivní sperma hledá pasivní vajíčko, aktivní muž se při sexuálním styku zmocňuje pasivní receptorky; zato islám zná teorii mužského i ženského spermatu, obou aktivních (Mernissi 1987: 37).

I sociologové západní kultury ovšem upozorňují na ničivou tradici ženy-pokušitelky s nebezpečným sexuálním potenciálem. Argumentačně velmi blízká Fátimě Mernissiové a schimmelovské koncepci živočišného *nafsu* a vyspělého *ʿaqlu* se například jeví Bordo, autorka výrazně feministicky orientované studie *Unbearable weight* (1993). Ta naopak spojuje demonizaci ženy právě s paradigmatickým dualismem duše a těla. Navzdory různým historickým modifikacím je tomuto bipolárnímu pojetí vlastní jeden konstantní vzorec – tělo je to, co je vzdáleno pravé podstatě člověka – duši, mysli, vůli, kreativitě, to, co jí brání v plném vyjádření. Netělesné pak zastupuje složku vyšší, vznešenější, duchovnějšího rázu. Tuto distinkci západní kultura transponovala i na rozlišující kategorie ženského a mužského: žena je zatíženým tělem, muž pak čistou, vyšší ideou. Tělo vzdaluje ženu poznání, Bohu, kvůli němu podléhá sexuální touze, agresi a násilí a chybí jí vůle (Bordo 2004: 5). S tím souvisí i motiv instinktivního a nevyspělého těla hluboce

⁷² Koncept ženského vaginálního orgasmu se dočkal dekonstrukce v západních feministických kruzích již v šedesátých letech minulého století coby součást kritiky „falocentristicky“ definované heterosexuality, kdy se v aktivistických kruzích začal prosazovat termín klitorální orgasmus. Freudiánský obrat od „infantilního“ klitorálního uspokojení k „vyspělému“ vaginálnímu byl označován za vykonstruovaný, formulovaný z výhradně mužských pozic a ignorující nejen psychiku, ale také samotnou ženskou anatomii vůbec. Za průlomový bývá v sociálních vědách označován text Anne Koedtové *The Myth of Vaginal Orgasm* (viz A. Koedt, *Radical Feminism*, New York: Quandrangle, 1972). „Actually the vagina is not a highly sensitive area and is not constructed to achieve orgasm. It is the clitoris which is the centre of sexual sensitivity and which is the female equivalent of the penis“ (Koedt 1996: 111).

zakořeněný v křesťanské tradici v postavě svůdkyně (Eva, Salomé, Dalíla). Taková žena, neustále a aktivně vábí muže k vzrušení a často také zlu, se jeví jako jakýsi agresor, útočník na mužskou vládu nad tělem a jeho touhami. Excitace mužských tužeb je výsledkem ženské manipulace a proto také ženskou chybou. Pokud ženy dostatečně svoji ženskost nezastírají, mohou být jejich těla vnímána jako „vyzývavá“. Tragickou kombinací je pak forma výzvy a nedostupnosti – taková ženská těla jsou definována jako dráždivá a vysmívající se mužům (Bordo 2004: 6)⁷³.

6.3 Regulace sexuality coby sociální strategie

Z určitého hlediska přílišný důraz kladený na motiv potírání ženské sexuality coby převažujícího konceptu islámských genderových vztahů působí spíše „přefeminizovaně“ a etnocentricky. Každá společnost reguluje lidskou sexualitu, ať již předmanželskou, manželskou či mimomanželskou, ženskou nebo mužskou. Klasickým příkladem je instituce manželství, reciproční vztah, v jehož rámci se ženy vzdávají své vysoké sexuální kapacity, ale muži také podstupují určité omezení, a to své vysoké kapacity reprodukční⁷⁴ (Skupnik 2002: 15, Skupnik 2010: 203).

Přetavení lidské sexuality do sexuality manželské navíc sleduje i jiné cíle, než prvoplánovou regulaci tělesného potenciálu. Manželské formy uspokojují rozličné sociální potřeby a je jimi dosahováno různých cílů (Skupnik 2002: 17). Uvedme například Ottenheimerovu interpretaci islámského polygynního manželství na Komorách, kterou zmiňuje Skupnik. Pod vlivem francouzské koloniální správy zde začalo docházet k preferenci monogamních vztahů, což se setkalo s protesty,

⁷³ Tuto argumentační linii nicméně dále Bordo vede jiným směrem, než například Mernissiová. Její studie je zaměřena na kritiku moderního „impéria obrazů“, tedy médií diktujících digitálně normalizovanými těly novou „perfektní“ lidskou schránku. Tělo vysoustruhované, umrtvené botoxem, nestárnoucí. Tato ideologie globalizované společnosti podle Bordo zasahuje všechny, napříč kulturami, rasou i genderem. Dogma nenasytného a vyzývavého ženského těla analyzuje s ohledem na anorexii, vedlejší produkt „dietářské“ propagandy distribuované skrze obrazy „moderních žen“. Podle Bordo například *anorexia nervosa* často nastupuje po zkušenosti se zneužitím nebo ponížením ženy a může být interpretována jako částečná obrana proti „ženskosti“ těla a potlačení jeho potřeb (Bordo 2004: 8).

⁷⁴ Skupnik cituje Murphyho, který upozorňuje, že navzdory zažitému modelu „přirozeně“ vyšší sexuální kapacity mužů, jsou to naopak ženy, které by si hypoteticky mohly dopřát daleko větší frekvenci pohlavního styku než muži. Ti na rozdíl od nich musí být psychofyzicky vzrušeni, aby se u nich dostavila erekce (Skupnik 2002: 14). U mužů je ale na druhou stranu setkáváme s vyšší reprodukční kapacitou – akt oplodnění lze zasadit do neporovnatelně kratšího časového intervalu, než se kterým je spojená gestace a případná následná prvopočáteční péče o dítě (Skupnik 2002: 15). Od sexuální kapacity, tedy potence, je ale třeba rozlišit apetenci, která se s ní nutně nemusí překrývat.

překvapivě zejména ze strany žen. Klíčem k vysvětlení by mohla být místní provázanost manželství s ekonomickými zájmy, preferencí přerozdělení majetku ve společnosti před jeho hromaděním. Podle koránského doporučení těm, kteří chtějí praktikovat tetragynii, je třeba se o všechny manželky postarat spravedlivě stejnou měrou. Více žen tedy může pojmut za manželku jen ten, kdo si je může dovolit zabezpečit, řekněme bohatý, lépe situovaný muž. Vyloučení žen z polygynních svazků by v této logice zjednodušeně znamenalo i zvýšení pravděpodobnosti, že se provdají spíše za nebohaté muže. „Polygynie se může začít jevit ani ne tak jako právo muže na sex s více ženami, ale jako právo ženy provdat se za úspěšného a bohatého, byť již jednou, dvakrát či vícekrát ženatého muže a právo na využívání jeho ekonomických zdrojů“ (Skupnik 2002: 21). V takovém případě je tedy na polygamní manželství možné nahlížet jako na „pozitivní“ mechanismus redistribuce bohatství ve společnosti (Skupnik 2010: 246).

6.4 *ʿAntara a Madžnún*

Kapitole zaměřené na islámské pojetí sexuality do této chvíle dominovaly spíše reference k modelu demonizace ženské sexuality. Vedle dnes již pevně etablovaných termínů *fitna* a *kajd* se v poslední době o slovo v této prozatím neutuchající debatě přihlásil také libanonský sociolog Fuʿád I. Khuri (2001) a zakomponoval do svého modelu konceptu sexuality v islámské kultuře klasické literární figury *ʿAntary ibn Šadáda* a *Kajse ibn al-Mulauwah*, známého spíše jako *Madžnún*.

ʿAntara ibn Šadád zůstává v arabské pololidové literatuře ikonou neporazitelného, chrabrého rytíře, který se vypracoval z nepříznivých poměrů, aby nakonec oslnil téměř všechny původní nepřátele a také zpočátku odmítající krásnou Ablu. Podle tradice se jednalo o muže etiopského původu, levobočka, kterému byla předurčena v kmenu otce pozice otroka. Vlastní pílí a nadáním se postupně proměňuje v udatného rytíře, dobyvatele, ale také ochránce vlastního kmene a především Ably⁷⁵.

⁷⁵ „Původní jádro vyprávění bylo po staletí rozšiřováno o nové, často fantastické příběhy a epizody, v nichž Antar bojuje v cizích zemích, setkává se s arabskými, perskými, byzantskými a franskými vládci, prožívá mnoho dobrodružství, avšak vždy se vrací k svým soukmenovcům do rodné arabské

Jméno Madžnún je v arabské literární tradici téměř neoddělitelně spjato se jménem jeho doživotní lásky, dívky jménem Lajla. Ta je ale, i navzdory vytrvalé dvorné aktivitě nápadníka (či možná právě proto), provdána z vůle otce za jiného muže. Madžnún se přesto neustále pokouší udržovat s Lajlou kontakt, což nakonec vede k jeho „postavení mimo zákon“. Odchází proto do pouště, kde nenaplněnou láskou ke své milé zešílí. Motiv se dočkal nesčetných rozpracování, zasáhl i sousední literární oblasti a bývá označován za jakýsi prototyp „monoteistického“ typu platonické, nenaplněné lásky (Oliverius 1995: 145-146).

Khuri používá obě literární postavy k opisu modelu vztahů mezi muži a ženami v arabské kultuře. S odkazem na rytíře ʿAntaru hovoří o vzorci „jednostranné lásky“, která přísluší ve vztahu ženám. Madžnún svou čistotou a k zešílení odevzdanou láskou představuje odchylku, symbolizuje „slabost a zženštilost“ (Khuri 2001: 146). Od ženy se očekává, že nepokrytě miluje a obdivuje muže, ten ji na druhou stranu poskytuje podporu a respekt a z její lásky/obdivu čerpá svou mužskou identitu. Poté, co ʿAntara prokáže své kvality ve střetu s nepřátelským kmenem Banú Qahtán a zapůsobí i na poli řečnickém, zvýší se jeho prestiž. Zároveň, jak čteme: „Vzrostla však také jeho touha po Able. Vždyť ona způsobila, že byl tak výřečný a odvážný, neboť kdykoliv si na ni vzpomněl, jeho jazyk sám začal skládat básně a rýmovat a on toužil rozdávat rány mečem a bodat kopím, aby úcta k němu padla do srdce všem“ (Román o Antarovi 1968: 34).

Muž má být hrdinou, a to i na poli sexuálním, jako například při tradiční svatební noci penetrace (*lajlat dachla*), jejíž uspokojivý „výsledek“ je vždy následně oceněn „publikem“, podobně, jako jakýkoli jiný akt heroismu (Khuri 2001: 145). Mužství je v tomto modelu vztahů mezi pohlavími konstituováno jako spíše soběstačný, do sebe uzavřený prvek – muž je objektem ženiny lásky. Proto klasická arabská milostná poezie využívá převážně dvou základních obrazů hlavních hrdinů – muž je rytíř, dobyvatel, válečník, žena vyniká krásou a dobrým vychováním (Khuri 2001: 147). Poté, co se, díky ʿAntarovým veřejným přednesům ve verších, dostane Ablino jméno „do oběhu“, je předvolán její matkou k vysvětlení: ʿ Byl předveden, a ona mu řekla:

pouště“ (Oliverius 1995: 364). Do češtiny byla přeložena část románu pod názvem *Román o Antarovi : staroarabská romance* (1968).

„Slyšela jsem, Antare, že máš rád mou dceru Ablu, mluvíš o ní ve svých básních a vášeň k ní ve své hrudi vůbec neskrýváš.“ Abla, která stála stranou a slyšela matčina slova, rozpustila si pramen vlasů a usmála se, až se jí objevily zuby čistší než perly (Román o Antarovi 1968: 34).

Také Khuri se krátce zmiňuje o ženských „lstech a nástrahách“. Podle něj se ale spíše jedná o strategii, která je aplikována za cílem vypořádání se s mužským světem. Nástrahy v podobě „sítí a pastí“ jsou v podstatě prostředky k „ulovení“ manželů (2001: 140). Koncept *kajdu* tak v tomto zjednodušujícím pojetí poněkud ztrácí na razanci a teoretické propracovanosti.

6.5 Zahalování ženského těla a sexualita

Oděv je z antropologické perspektivy mocnou a mnohovýznamovou jednotkou. Poskytuje nejen ochranu před meteorologickými vlivy, ale poskytuje také společenskou identitu. Promlouvá o statusu příslušné osoby, její sounáležitosti s určitou společenskou třídou či skupinou. Může zesilovat poselství o životní fázi či krizi, kterou jedinec prochází. Nezastupitelnou referenční roli sehrává také v případě vytváření či udržování genderových odlišností, jako je tomu například v případě „cejchování“ kojenců a batolat příslušnými barvami látek a stříhy oblečení v naší společnosti. Přípustnost míry zahalení těla může být také proskribována, a to zejména s ohledem na pohlaví nebo věk. Často však nejsme pouhými pasivními nositeli oděvních významů definovaných s jednoznačnou platností - ty mohou být i otevřené a flexibilní a manipulovány s ohledem na příslušnou situaci ve které se nacházíme. Tuto funkci například pravděpodobně v počátcích islámu naplňovali a dodnes naplňují v některých islámských společnostech volné dlouhé pláště či pokrývky hlavy, které v interakci s váženější či tabuizovanou osobou mohou posloužit k situačnímu zakrytí obličeje či jen některých jeho částí (Stillman 2003: 140, El Guindi 1999: 98).

6.5.1 Zahalené, tedy de-sexualizované tělo?

Zakrývání těla, a to zejména ženského, je v souvislosti s islámem velmi často spojováno se sexualitou, a to nejen v myslích západních, liberálních a sekularizovaných kritiků, ale také ve výkladech islámských učenců a výpovědích samotných muslimských žen, které se ve společenském prostoru pohybují či chtějí pohybovat s převážnou částí těla zahalenou. Nejčastějším proargumentem je skutečnost, že ženské tělo, zahalené s výjimkou obličeje a rukou, respektuje islámský kodex cudnosti a ženu neomezuje, ale spíše naopak usnadňuje její pohyb na veřejnosti, kontakt s osobami druhého pohlaví a neredukuje ji na pouhý objekt sexistických představ některých mužů. Kritické hlasy apelují na možnost svobodného zacházení s vlastním tělem, sekulární charakter vlastní zejména evropskému veřejnému prostoru či na na pocit bezpečnosti, který může být narušen ztíženou identifikací zahaleného obličeje⁷⁶.

Je ale patřičně zahalené ženské tělo opravdu osvobozené od sexuálních útoků či nevhodného chování ze strany druhého pohlaví? I touto otázkou se před několika lety zabýval sociologický průzkum zaměřený na *harassment* v současné egyptské společnosti. Ten provedla tamní nevládní organizace (NGO) *Egyptské centrum pro práva žen* (Al-markaz al-misrí li-huqúq al-mar'a) v rámci jedné ze svých kampaní *Bezpečná ulice pro každého* (Šári' ámin li 'l-džamí'). Centrum se od roku 2005 zaměřuje na vzrůstající fenomén sexuálního obtěžování v Egyptě (*at-taharruš al-džinsí*), ke kterému dochází zejména na veřejných místech – ulicích a v dopravních prostředcích. Výsledkem projektu je několik publikací věnovaných sexuálnímu obtěžování coby sociálnímu jevu obecně, praktickým otázkám a situacím spojeným s možnými reakcemi na tento druh chování ze strany obtěžovaných žen nebo sexuálnímu obtěžování dětí. Centrum také spolupracovalo na vytvoření návrhu zákona, který by umožnil širší a jasnou definici tohoto právního přečinu. V roce 2008 byla publikována krátká sociologická studie „*Clouds in Egypt's Sky*“: *Sexual Harassment: from Verbal Harassment to Rape*. Ta vychází z průzkumu, které *Egyptské centrum pro práva žen* provádělo v několika fázích ve spolupráci s 2020

⁷⁶ Při jedné ze studijních návštěv Egypta jsem byla svědkem projevu „studentské neposlušnosti“ jedné z frekventantek kurzů Americké univerzity v Káhiře. Při vstupu do její budovy poblíž náměstí Tahrír (dnes je již tato centrální budova s knihovnou nachází mimo centrum města) bylo třeba projít bezpečnostní kontrolou. Její zaměstnanci požadovali po studentce se zahaleným obličejem, aby se kvůli snadnější identifikaci odhalila a uvnitř prostor univerzity se závojem nezahalovala. Dívku jsem pak několikrát spařila v areálu, jak se zde demonstrativně pohybuje s jakousi maskou vyrobenou ze čtvrtky papíru připevněnou na obličej.

respondenty, ženami, muži a také s menším počtem cizinek žijících v Egyptě nebo cestujících po této zemi (Hassan 2008: 9), a to celkem ve třech governorátech, správních celcích Egypta, v oblasti Dolního Egypta – Káhira, Gíza a Qaljúbjja (Hassan 2008: 14). Studie mimo jiné prokázala, že neexistuje ve skutečnosti spojitost mezi mírou odhalení těla a mírou sexuálního obtěžování. Jinými slovy, *harassmentu* čelí zejména ženy, které nosí šátek (*hidžáb*) a jejichž oblečení zakrývá nohy i ruce (blůza a dlouhá sukně nebo dlouhá košile a kalhoty) (Hassan 2008: 16). Respondenti obou pohlaví ale překvapivě ve většině případů předpokládali, že obtěžování bude vystavena především žena, která bude oblečena v krátké sukni a tričku (Hassan 2008: 15). Skutečnost, že 72,5 procent obětí obtěžování, které se zúčastnily průzkumu, nosí šátek, koliduje s běžnou představou, že ženy jsou sexuálně obtěžovány, pokud jsou „nevhodně“ oblečené nebo nejsou zahalené (Hassan 2008: 16). „Toto potvrzuje, že stereotypizované představy patriarchální kultury, která činí viníky ženy i v případě, že jsou obětí, se neslučují s realitou“ (Hassan 2008: 17). Muži, respondenti, posílili feministickou teorii o „démonizaci“ ženy a ženské sexuality v islámské kultuře také obviňováním obtěžovaných žen z toho, že celou situaci iniciovaly nebo že jim *harassment* přináší potěšení (Hassan 2008: 18).

6.5.2 Kořeny zahalování v islámu

Reference ke koránským veršům doporučujícím zakrývání určitých částí ženského těla a stereotypní, až ikonické přiřazování obrázků a fotografií žen s pokrývkou hlavy a obličejovými závoji k článkům či televizním pořadům věnovaným tématu žena a islám, nebezpečně „fosilizují“ islámskou instituci, která se v historické a regionální perspektivě ukazuje být značně proměnlivou, dynamickou a situačně provázanou. *Az-zijj al-islámí*, islámský oděv, který u žen zakrývá většinou vše kromě rukou a obličeje, je spíše inovací vyvolanou zesílenou tendencí k islamizaci společenského života v souvislosti s hledáním nové identity v některých muslimských zemích zejména v druhé polovině 20. století. Zahalování se v původní islámské společnosti, *ummě*, etablovalo jen postupně, nejprve zřejmě v podobě „zabalování se“ do větších kusů látek, praxe nošení závoje je doložena z dostupných zdrojů až od abbásovské doby, tedy nejdříve od osmého století (Stillman 2003: 141-143). Jako rozšířený symbol postavení mezi muslimskou vládnoucí a městskou elitou se závoj objevuje až

za Safíjovců (1501-1722) v Íránu a za Osmanské říše (1357-1924) v oblastech dnes známých jako Blízký východ a Severní Afrika (Hoodfar 1992).

Striktnost praxe zahalování v dobách utváření islámské obce se zdá zpochybňovat také nízká frekvence zpráv o pravidlech k zahalování předaných Muhammadem a zanesených v tradici. Podle Roaldové skutečnost, že se v hadíthech tak málo mluví o ženském oděvu, signalizuje, že v této oblasti existovala značná rozmanitost, což jen těžko koresponduje se snahami některých soudobých islámských myslitelů stanovit uniformní oděv zbožné ženy muslimky. V sunně dokonce převažují záznamy o podobě mužského, spíše než ženského stylu oblékání (Roald 2001: 265)⁷⁷.

V rámci diskuze o tom, zda je zakrývání určitých partií ženského těla náboženským, o primární koránský text se opírajícím imperativem, bývá, zejména ze strany feministicky orientovaných autorek, poukazováno na skutečnost, že verše, ke kterým islámské autority referují (K 24: 30-1, 24: 59/56, 33: 53, 33: 59), vykazují terminologickou rozrůzněnost (*chimár*, *thijáb*, *hidžáb*, *džilbáb*) a některé se odvolávají spíše na Muhammadovy manželky jako na recipientky Božího rozhodnutí. Navíc, dnes často užívaný termín *hidžáb* se objevuje v koránském textu v podobě jakéhosi závěsu oddělujícího muže a ženy při vzájemné interakci⁷⁸. Se snahou udržovat „odstup“ v kontaktu mezi příslušníky opačného pohlaví prostřednictvím improvizované „zástěny“ se při svém terénním výzkumu v Egyptě v sedmdesátých letech minulého století setkala i Fadwa El Guindiová (1999: 118):

„Stalo se to v průběhu semestru, když probíhaly přednášky a já jsem prováděla terénní výzkum. To znamená, že jsem se pohybovala po kampusu, pozorovala studenty a mluvila s těmi, kteří se angažovali v hnutí (islamistickém, pozn. P.P.) či

⁷⁷ Současná náboženská debata o povinnosti zahalování pro ženy se samozřejmě na koránské verše i hadíthy odvolává jako na nezpochybnitelné Boží poselství a kontextově či historicky je nepovažuje za nutné problematizovat. Roaldová cituje často zmiňovanou zprávu ze Sunanu Abú Dáwúda uvedenou v kapitole věnované oděvu: 'Podle 'Á'íši Asmá, dcera Abú Bakra, jednou vstoupila do Prorokova domu a měla na sobě průhledné šaty. Prorok řekl: „Asmá! Když žena dosáhne věku menstruace, měla by ukazovat jen tohle – a ukázal na svůj obličej a ruce.“' (Roald 2001: 266).

⁷⁸ „Vy, kteří věříte! Nevcházejte do domů prorokových, pokud vám to nebude dovoleno, kvůli jídlu, nečekajíce, až bude připravené! Jste-li však vyzváni, vstupte! A když dojdete, rozejděte se a nepouštějte se do důvěrných hovorů, neboť to se týká proroka a on se před vámi stydí! Avšak Bůh se nestydí říci pravdu. Když žádáte manželky prorokovy o nějaký předmět, žádejte o to přes závěs, to bude čistší pro srdce vaše i srdce jejich. A není vám dovoleno bolestně se dotýkat posla Božího ani se kdy oženit s manželkami jeho po něm; a to je před Bohem hřích nesmírný“ (K 33:53).

stáli mimo něj. Když jsem byla se studentkami v hale vymezené ženám, zaklepal na dveře nějaký muž. Ženy okamžitě sáhly po svých *hidžábech* a *qina'* (rouška zakrývající obličej, pozn. P.P.). Chvilka zmatku a napětí pominula a muž zaklepal znovu na dveře. Konečně, ačkoliv stále ještě ne úplně připravené, vůdčí ženy mezi studentkami ho pozvaly dál. Vyhlédla jsem ze dveří a spatřila muže v *galábéji* (neforemný plášť s dlouhými rukávy sahající ke kotníkům). Přetáhl si svou *kufiju* (šátek) přes obličej a obezřetně vstoupil, doslova se otíral o stěnu, pohled odvrácený od místa, kde seděly ženy, dokud nedošel k závěsu, který diagonálně visel v rohu místnosti. Zašel za něj a posadil se tak, aby byl obličejem k ženám, které se za ním nacházely. To znamená, že to byl muž, který si v přítomnosti žen zahaloval obličej a seděl za závěsem (*hidžábem*). Jeho stín napověděl, že si nadzvedl *kufiju* z obličeje a nechal ji spadnout na ramena. Zůstala však na jeho hlavě. Přikročil k debatě o koránských súrách, zejména o těch, které se týkaly *hidžábu*... Ženy mu pokládaly otázky, do určité míry i zpochybňovaly některé jeho komentáře, ale v žádném případě jejich chování nepůsobilo bázkově či servilně v konfrontaci s jeho vystoupením. Prostě se jen všichni řídili vlastními stanovenými pravidly ritualizovaného kontaktu osob opačného pohlaví na veřejném místě. Zhruba po pětatřiceti minutách se muž omluvil a k opuštění místnosti použil podobně ritualizovaný způsob odcházení, stejný jako při vstupu.“

El Guindiová tuto situaci interpretuje zejména jako doklad pro oboustranné udržování islámského kodexu zakrývání těla. Tento argument není neobvyklý a často využívá skutečnosti, že jeden z často citovaných koránských veršů vztahujících se k zahalování a cudnému chování obecně je úvodem adresován nejen ženám, ale také mužům:

„Řekni věřícím, aby cudně klopili zrak a střežili svá pohlaví – a to je pro ně čistší, vždyť Bůh dobře je zpraven o všem, co konají. A řekni věřícím ženám, aby cudně klopily zrak a střežily svá pohlaví a nedávaly na odiv své ozdoby kromě těch, jež jsou viditelné. A nechť spustí závoje (*chumur*) své na řadra svá. A nechť ukazují své ozdoby jedině svým... (následuje výčet osob, které jsou pro danou osobu z hlediska možného sexuálního kontaktu tabuizované či neutrální – příbuzní nebo například chlapi, kteří nemají pojetí o nahotě žen, pozn. P.P.)... A nechť nedupou nohama, aby lidé postřehli ozdoby, které skrývají...“ (K 24: 30-1)

Výkladová linie, odkrývající v koránském textu motivy genderové rovnosti a symetričnosti ve sledování pravidel, která upravují vztahy mezi muži a ženami nespojenými příbuzenskými pouty, může být ale nahlížena také jako jakási „úlitba“ západnímu chápání genderové sociální reality.

6.5.3 Nejednotnost praxe zahalování

Z přísného hlediska je také problematické hovořit o závoji nebo šátku, islámské praxi zahalování je vlastní diverzita, a to nejen ve smyslu funkce zakrývání (vlasy, celé tělo, obličej pod oči, obličej od očí dolů, celý obličej s otvory pro oči a podobně), ale také v souvislosti s názvy, které mohou často genderově nebo regionálně variovat či se naopak překrývat - *lithma* je termín, který v Jemenu označuje závoj pro ženy, u některých beduínů a berberů ale může sloužit jako pokrývka obličeje asociovaná s mužností (El Guindi 1999:7). Do západního diskurzu pronikly v poslední době především termíny *hidžáb*, pod kterým bývá prezentován šátek zakrývající vlasy a krk, a *burqu'* (plné zahalení těla včetně mřížovaného kusu závoje zakrývajícího obličej, asociováno zejména s talibánským režimem v Afghánistánu, v médiích frekventováno pod termínem burka či búrka). *Hidžáb* ale může referovat k ženskému islámskému oblečení obecně, ne pouze k šátku. V Jordánsku například někteří užívají termín *hidžáb* pro pokrývku hlavy, jiní tak označují dlouhý plášť, který tu ženy většinou nosí. V Saúdské Arábii se dlouhému plášti se šátkem říká *hidžáb* (Roald 2001: 262-263). Závoj *burqu'* v Egyptě pro změnu pokrývá obličej ženy od očí dolů (pro plné zakrytí obličeje s otvory pro oči se užívá termínu *niqáb*).

Pro určitou část evropského prostoru se pozvolna stávají typickými takzvané „šátkové aféry“, kdy se státní moc, jako tomu již několikrát bylo například ve Francii, brání průniku islámské zbožnosti, manifestované šátkem coby náboženským symbolem, do veřejné, „neutrální“ sféry. V kontextu většinové společnosti může náboženská minorita užívat podobné náboženské symboly samozřejmě také jako jakýsi identifikační znak. Tento prostředek vyjádření své bytostné nebo duální identity (občan sekulárního státu a muslim), dnes, domnívám se, nabývá dokonce v některých případech až jakéhosi módního charakteru. Internetové obchody,

propojující celosvětovou ummu, nabízejí v současné době oděvní artikly pěstící islámský kodex oblékání do neuvěřitelných detailů a umně kombinujících západní trendy oblékání s cudnou klasikou. Podobně jako například aktivní tenistky oblékají „*skort*“ (kombinaci skirt a shorts, sukně a šortek), mohou si zbožné muslimské ženy pomocí internetové zásilkové služby objednat plavecké „*veilkini*“ (dámské plavky zakrývající celé tělo kromě chodidel, rukou a obličeje, kombinace veil a bikini, pokrývky hlavy a plavek) či přímo patentované „*burqini*“⁷⁹. Viz Přílohu 4.

Akademické, zejména feministicky laděné diskuze posledních let zpochybňují či zpochybňují jednoznačnost koránské výzvy k zakrývání částí ženského těla a v případě adresátek také její univerzální platnost. Řada muslimských žen přesto přijímá zvyk zahalování bez pochybností, ať již jej vnímá coby součást individuální vnitřní zbožnosti nebo jako jakýsi mravnostní štít. Jeho ochrannou sílu však některé hlasy, zastoupené výše například výzkumem egyptské neziskové organizace, v kontextu obecného „úpadku“ společenských mravů velkých měst relativizují. Koránský text bezpochyby spojitost mezi řádným zakrytím ženského těla a sexualitou naznačuje, pokud například zahalení doporučuje ženám v přítomnosti mužů v roli potenciálních sexuálních partnerů. Nelze však opomenout ani jiné funkce této praxe, ať již etnology zachycený kód zakrývání obličeje v přítomnosti osoby výše společensky situované, oblékání pláště, šátku či závoje za účelem zdůraznění náboženské či etnické příslušnosti k marginalizované skupině v rámci majoritní společnosti nebo trendové „hrátky“ v podobě uměle vytvořeného islámského plaveckého úboru.

⁷⁹ Burqini je značka patentovaného oděvu Australanky libanonského původu Ahídy Zanetti (<http://www.ahiiida.com>). Mycozzie představuje další oblíbenou produkci tohoto typu plaveckého oděvu, jedná se o společnost sídlící v Dubaji (<http://www.mycozzie.com>).

7 Na genderové a sexuální „hraně“

Do této chvíle byla pozornost věnována zejména islámskému pohledu na sexualitu v rámci tradičního a neproblematizovaného pojetí vztahů mezi pohlavími, tedy heterosexuálních, realizovaných uvnitř institucionalizovaného manželství. Tento základní právní koncept předpokládá jakousi „bipolárně definovanou harmonii“ (Bouhdiba 2004: 30), komplementaritu jasně stanoveného a jednoznačně vyhraněného biologického (sexus, sex, často také jen jako pohlaví) a sociálního pohlaví (gender) mužského a ženského. V islámu je preskribována manželská mezipohlavní unie – muži a ženy mohou být mimo pokrevní příbuzenství spojeni nepokrevním, afinním, tedy manželským svazkem (*nikáh*), v jehož rámci lze dosáhnout legitimního sexuálního potěšení nebo morálně problematickým svazkem cizoložství (*zináʿ*) – i ten je „právně“ ukotvený, ovšem představuje eticky nepřijatelnou harmonii pohlaví (Sanders 1991: 74, Bouhdiba 2004: 30). Někteří autoři upozorňují, že zdůrazňování role výhradně manželského svazku pro naplňování sexuálního potěšení je důsledkem „westernizace“ tématu, pohled nazpět dokládá, že legálního sexuálního partnerství bylo možné dosáhnout například také uzavřením dočasného smluvního svazku (*zawádž mutʿa*) nebo v rámci vlastnického vztahu pána a otrokyně/konkubíny (Kugle 2003: 193)⁸⁰.

I v islámské kultuře se přirozeně setkáváme také s pohlavní/genderovou identitou, která jasně stanovené hranice mužského a ženského světa (a s ním spojené modelové sexuální chování) na první pohled narušuje⁸¹. V tomto směru je možné zmínit jevy jako transgenderismus⁸², transvestitismus⁸³ transsexualismus⁸⁴, pohlavní

⁸⁰ S odkazem na koránský verš K 33: 50-2.

⁸¹ Na „rozvolněnost“ ve společenském konstruování genderových identit upozorňuje Vrhel: „Je vhodné podtrhnout, že dokonce i nejrigidnější tradicionalisté připouštějí propozici, podle níž mužství a ženství jakožto principy nejsou polaritami inherentními, protiklady vzdálenými, ale spíše čímsi na způsob „splývavého kontinua“ (2002: 68). Zároveň se ale setkáváme se snahou určitý konvenční bipolární rozvrh lidského světa přísně udržovat.

⁸² „Lidé, u kterých je pohlaví nezpochybnitelné, ale kteří přesto později ve svém vývoji začnou gender, který jim byl na základě pohlaví přisouzen, odmítat. Někteří odmítají i pohlaví, se kterým se narodili, a chtějí změnit svou anatomii.“ (Fafejta 2004: 49) Transgenderismus je tedy možné chápat jako „zastřešující“ termín pro různé genderové disforie a z hlediska většinové společnosti „pohlavní odchylky“, ke kterým by mohl patřit jak transsexualismus, tak transvestitismus (viz dále).

⁸³ Transvestit je člověk, který podléhá nutkání převzít roli opačného pohlaví nebo uplatňuje touhu po jiné přirozenosti, svém „druhém já“. Tyto sklony se manifestují především převlékáním, tj. výměnou

nevyhraněnost⁸⁵, femininní muži, maskulinní ženy (*ghulámíjât*, *mutaradždžílât*) nebo homosexuální identita. Pro jejich analýzu je vhodné zmínit:

A) slovní základ *ch-n-th* a s ním spojené, příslušnými studiemi doložené, deriváty *chunthá* (hermafrodit), *muchannath* (femininní muž, „zženštilý“) a *chaníth* (transgender/třetí pohlaví),

B) *Lút* (biblický Lot), slovo klíčové pro pozdější diskurz „sodomizovaných“ homosexuálních styků - *liwát/talauwut* (homosexuální styk), *lútí* (aktivní, tedy „penetrující“ sexuální partner), ale

C) *ma'bún* coby pasivní homosexuální partner⁸⁶, *ubna*, tedy homosexuální model chování spojovaný s „penetrovaným“ a

D) *musáhaqa* (*an-nisá'*), *siháq*, lesbický sexuální kontakt,

E) *fáhiša* (nemravnost, hanebnost), termín, který figuruje v koránských verších tematicky spojovaných v rozličných výkladech s homosexualitou.

rolí: kromě převlékání za muže, ženu či malé dítě též za zvířata (psa, slepici, kohouta...), dokonce za věci...’ (Vrhel 2002: 74). „Transvestitismus“ ovšem postupně mizí ze stránek sociologických studií a bývá nahrazován výrazem cross-dressing s odkazem na to, že původní termín je příliš spojený s tradicí určitého „psychiatrizačního“ pohledu na odlišně se chovající a vypadající jedince.

⁸⁴ „Transsexuál je jedinec, který má psychosexualitu druhého pohlaví, tj. jeho somatické pohlaví je v rozporu s jeho pohlavní identitou, takže chce ve všech ohledech (na rozdíl od transvestity) žít jako příslušník druhého pohlaví“ (Vrhel 2002: 74). Fafejta však coby radikální „sociální konstruktivist“ rozlišuje mezi pohlavními znaky vnitřními a vnějšími – při transexuálních operacích pohlaví dochází pouze k adjustaci vnějších genitálií, tedy těch, které jsou úzce spojené s konstruováním společensky přijatelného genderu. Transsexuálové tedy nejsou prostřednictvím operačního zákroku normalizováni „biologicky“, ale spíše sociálně (Fafejta 2004: 58-59).

⁸⁵ „Většinou očekáváme někoho se smíšenými genitáliemi, ale to plně nevystihuje všechny případy. Pokud genetická, hormonální a anatomická úroveň nejsou ve vzájemné shodě, mluvíme o intersexualitě, v překladu mezipohlavnosti.“ Zjednodušeně můžeme za „intersexuála“ označit jedince, u nějž, z rozličných důvodů, není jisté, zda je mužského nebo ženského pohlaví (Fafejta 2004: 39). S takto rozšířenou definicí mezipohlavnosti pak rezonují vžité termíny hermafrodit, androgyn nebo třetí pohlaví. Do této skupiny je možné zařadit Guevedoces žijící v Dominikánské republice, komunity indických hidžrů, berdache préríjních Indiánů nebo chaníthy, jejichž život a sociální ukotvení v ománské islámské společnosti popsala Unni Wikan (1977, 1982). U třetího pohlaví se ale často setkáváme pouze s alterací genderových rolí, která se navíc v průběhu života jedince může proměňovat, jak bude ukázáno dále na příkladě ománských chaníthů. V případě hermafroditů se hypoteticky jedná o identitu trvalejšího rázu, pokud není společensky či medicínsky manipulována.

⁸⁶ Tato terminologie variuje regionálně, odlišný je samozřejmě také například diskurz oficiálních médií a skupin, které si vytvářejí vlastní, gay subkulturu.

7.1 Chunthá – hermafrodit (intersexuál)

Hermafroditismus znamenal výzvu pro středověké islámské právní myšlení⁸⁷ opírající se o striktně bipolární rozvrh lidského „pohlavního“ světa. Setkání s „negenderizovaným“ tělem vyvolávalo otázky a podněcovalo snahu o jeho podřazení konvenčním kategoriím náboženského a společenského života muslimů. Dítě, které přišlo na svět jako hermafrodit, se vymykalo základním pravidlům o prostém určení biologického pohlaví prostřednictvím vnějších genitálií – penisu (*dhakar*) nebo vulvy (*fardž*)⁸⁸.

Pokud měl hermafrodit základy obou pohlavních orgánů, bylo následováno pravidlo *al-hukm li l-mabal* – pro stanovení pohlaví měl být určující ten orgán (otvor), ze kterého vycházela při vylučování moč nebo její větší množství (Sanders 1991: 78, Bouhdiba 2004: 41). Méně „výkonnější“ či defektní část tak mohla být následně chirurgicky odstraněna a hermafroditní tělo dostalo svou pohlavní identitu. Pokud nebylo možné jedince „genderizovat“ pomocí tohoto právního principu, bylo nutné vyčkat do doby, kdy tělo vykazuje známky nastupující puberty a dochází k „průlomů“ nadále dominantních vnějších pohlavních znaků – mužských, tedy výskyt vousů, noční poluce, schopnost penetrace v rámci pohlavního styku a ženských, ve formě zvětšení ňader, nástupu menstruace, schopnosti vaginálního styku, početí a laktace (Sanders 1991: 78, Bouhdiba 2004: 41).

Jestliže tělo hermafroditního jedince i po období puberty odolávalo tradičním schematizovaným pohlavním kategoriím, podrželo si svůj nejednoznačný status prakticky nadále, tentokrát coby pravý, skutečný hermafrodit, v arabštině „skeptičtější“ označovaný jako „problematický“ hermafrodit – *chunthá muškil* (Sanders 1991: 79, Ali 1996: 93, Bouhdiba 2004: 41). Problematický hermafrodit se ale musel nějakým způsobem zařadit do společnosti „běžných“, dospělých muslimů. Způsob socializace takového jedince byl opět právně definován, a to tak, aby zajistil

⁸⁷ Následně citované studie Pauly Sandersové a Abdelwahába Bouhdibi se odkazují zejména na právní materiál hanafíjského směru z 11. století nebo na studii Ibráhíma Halbího Multaqat al-abhur vydanou v Istanbulu roku 1878.

⁸⁸ V případě západní biomedicínské tradice pro změnu po dlouhou dobu přetrvávala tzv. gonádová definice pohlaví: „Tj. poněkud neobvyklý, jednotný systém klasifikace pohlaví, podle kterého by se „pravé“ pohlaví každého těla označilo jedním a pouze jedním znakem, anatomickou povahou gonád té které osoby: vaječníky nebo varlaty“ (Dreger 2009: 22).

přetvoření pravého hermafrodita, bezpohlavní a proto „asociální“ bytosti, v bytost sociální, která koresponduje s tradičním rozvrhem světa lidského pohlaví (Sanders 1991: 79). Pokud se jednalo o strategie, které měl hermafroditní jedinec zaujímat v prostoru již reflektujícím sexuální hierarchii, bylo jeho tělo zasazeno „doprostřed“ – v modlitebních řadách při pátečním *salátu* měl vyplňovat prostor mezi přední mužskou a zadní ženskou řadou. Podobně v případě modlitby za zemřelého, postaví se před imáma nejprve muž, následně hermafrodit a poté žena (Bouhdiba 2004: 42). V řadě případů bylo ale tělo hermafrodita genderizováno podobně jako ženské – v rámci dědického řízení se doporučoval stejný podíl z pozůstalosti jako pro ženy, rovněž pravidla zahalování *ʿaury*, morálně kritických tělesných partií, rezonovala spíše s požadavky kladenými na muslimky, například v případě potřeby zakrytí vlasů během modlitby (Sanders 1991: 82, Bouhdiba 2004: 41).

V podstatě celou právní argumentaci věnovanou tomuto tématu prostupuje imanentní obava o uchování jasně definované pohlavní/genderové identity „ostatních“, zejména těch, kteří vstupují s pravým hermafroditem do společenského styku – v již zmiňovaném případě situování hermafroditního těla do modlitebních řad se například diskutovaly následky situace, kdy by se inkriminovaný jedinec ocitl přímo mezi věřícími příslušného pohlaví. Pokud by jeho „skrytá“ biologická pohlavní identita byla mužská a on by se postavil do řad žen, jeho modlitba by nebyla platnou, v opačném případě, tedy situování hermafrodita – ženy do mužských řad, by takový moment diskvalifikoval od řádně vykonané modlitby muže v jejím bezprostředním okolí (Sanders 1991: 80, Bouhdiba 2004: 42). Ještě zřetelněji tento „protekcionistický“ motiv, zde přímo charakteru téměř „veřejného zájmu“, vystupuje do popředí v souvislosti s pravidly týkajícími se obřízky hermafrodita. Tu má podle právních znalců provést otrokyně ženského pohlaví. Tímto je zajištěno, že na genitálie případné ženy bude pohlížet žena, na případné mužské genitálie pak otrokyně – což islámský právní řád umožňuje. Lazebnici si najímá za příslušný finanční obnos samotný hermafroditní jedinec, může být ale také vyplacena z prostředků veřejného rozpočtu (Sanders 1991: 84-85, Bouhdiba 2004: 42).

Jak bude poukázáno dále, nejen v případě situací vyvolaných přítomností hermafroditního jedince dbá islámské právo či příslušná instituce na zachování a „ochranu“ normované pohlavní/genderové identity ostatních. Transsexuál usilující o

změnu mužského pohlaví na ženské tak může být například nahlížen jako společensky nebezpečný muž, který chce podstoupit zmrzačení vnějších genitálií za účelem možnosti udržování sexuálních kontaktů s ostatními osobami mužského pohlaví a stát se tak vlastně pouhým pasivním homosexuálním partnerem (Ali 1996: 94⁸⁹). Pokud bude gender M/F transsexuála určitou skupinou kritiků stále vnímán v konotacích mužství, pak vztah, který může navázat, bude z většinového pohledu „pervertovaný“. Jeho snaha podobat se ženě má pouze jeden podstatný následek – v sexuálním styku zaujímá v pozici muže tradiční ženskou, tedy pasivní roli sexuálního partnera.

7.2 *Muchannath (femininní muž)*

Od stejného trojkonsonantního základu jako slovo opisující bytost ambivalentního biologického pohlaví, *ch-n-th*, je odvozený i termín, který se objevuje v příbězích spojovaných s prorokem islámu, ale také v antologiích díla a života nejstarších islámských básníků a hudebníků, zejména doby umajjovské (7. a 8. století), *muchannath*. I zde tedy proběhne rekonstrukce z islámského pohledu společensky nekonvenčního jedince na základě tradičních pramenů. Spíše než „zženštilce“, výraz odpovídající anglickému termínu „effeminate“, volím označení femininní muž. Jak naznačují doložené prameny, jednalo se v případě těchto femininních mužů o osoby preferující *cross-dressing* a pravděpodobně i homosexuální vztahy⁹⁰. Femininní chování *muchannathů* je nejčastěji spojováno s „napodobováním“ žen⁹¹, zejména ve způsobu chůze či obecné „vláčnosti“ v pohybu končetin, zjemňováním hlasu⁹², ne vždy se objevuje odkaz na transvestitismus (užívání heny, ženských šatů a ozdob).

⁸⁹ Cituje známý případ změny pohlaví z 80. let minulého století Egyptana Sajjida (Sally). Lékařská fakulta známé islámské univerzity se v soudním sporu se svým studentem bránila právě tímto způsobem – operací nedošlo ke změně žalujícího z muže na ženu, ale pouze ke zmrzačení jeho vnějších pohlavních orgánů (viz podrobněji k případu Baudouin 2001). Alice Domurat Dregerová označuje obavu z homosexuální identity hermafrodita za důvod k tomu, proč se západní laická i odborná veřejnost za každou cenu snaží roztřídit „nejednoznačné“ jedince podle standardního pohlavního vzorce: „To je snad nutný výsledek v kultuře, která kategorizuje sexuální zkušenosti v první řadě podle pohlaví partnerů a má tendenci favorizovat heterosexuality před homosexualitou“ (Dreger 2009: 19).

⁹⁰ Bouhdiba hovoří, dle mého názoru poněkud nepřesně, o hermafroditismu (2004: 40-41).

⁹¹ Hadíthy odsuzují nejen „zženštilé muže“, ale také „maskulizované“ ženy, mutaradždžilát (Rowson 1991: 673, Qaradawi 2005: 84). Na tyto tradiční příběhy bývá odkazováno i v dnešních, modernistických právních debatách věnujících se otázce, ze západního pohledu genderově neutrálního oděvu, například nošení kalhot ženami.

⁹² Tachannatha fí kalámihi (Hovořil „zženštile“, jemným hlasem) – viz Lane (1968a: 814).

Prorocká tradice hovoří mimo jiné o zapovězení takovýchto transgenderizovaných jedinců samotným Muhammadem. Zejména se jedná o situace, kdy tito muži, kterým byl zřejmě, z důvodu předpokladu jejich sexuálního nezájmu o ženy, umožňován přístup do *harím* prostorů, „zneužívají“ svého postavení a referují ostatním mužům o ženách, potencionálních manželských partnerkách, navíc nevhodným způsobem, a narušují tak pravidla oddělení pohlaví či dokonce nechtěně manifestují svůj zájem o ženy. V podstatě by se zde tedy nejednalo primárně o odsouzení genderové nejednoznačnosti, ale opět spíše o snahu uchovat etablované společenské normy, formalizované pohlavní vztahy, v tomto případě určitou „cudnou“ formu prezentace nevěsty prostřednictvím zprostředkovatele sňatků ženského pohlaví (Rowson 1991: 676)⁹³. Další zprávy o femininních mužích zaznamenáváme v souvislosti s rozvojem arabské hudby v Hidžázu koncem 7. a v 8. století, kdy se tento fenomén znovu objevuje zejména v souvislosti se slavnými jmény zpěváků a hudebníků *Tuwajse* a *ad-Dalála* (Rowson 1991: 677). Zde vystupuje do popředí motiv frivolního života medínské smetánky, kterou jsou tito muži oslavováni pro svůj vtipný a dokonalý přednes, ale zároveň také považováni za společensky „problematické“ partnery, často až za amorální, bezbožné a někdy vnímáni jako inferiorní (Rowson 1991: 681, 683). S osobou *ad-Dalála* jsou také spojené historky popisující veřejné sexuální excesy a naznačující jeho homosexuální orientaci⁹⁴.

7.3 Chaníth – ománský transgender/třetí pohlaví

Tento termín v sociálních vědách obecně zpopularizovala práce skandinávské antropoložky Unni Wikanové, která v 70-tých letech minulého století prováděla terénní výzkum v pobřežních oblastech Ománu⁹⁵. Zde se setkala s muži, kteří se většinou živil jako homosexuální prostituti a vykazovali určité rysy ženského

⁹³ Autoři citují zejména hadíth dochovaný ve dvou, mírně variantních čteních. Informátorkami jsou v obou případech Muhammadovy ženy, Umm Saláma a 'Á'íša, příběhům dominuje muchannathův popis ženy, která, přichází se „čtyřmi“ a odchází s „osmi“ (podle komentátorů se jedná o tukové vrstvy na břiše; záhyby předních mohou být spatřeny na odcházejícím těle a tak znásobit celý počet). V prvním případě je dotyčná popisována jinému muži, v druhém případě ženám (Rowson 1991: 647). Mírně pozměněnou verzi hadíthu, který se odkazuje na svědectví Umm Salámy, uvádí i Bouhdiba (2004: 41).

⁹⁴ Rowson čerpá zejména ze slavné *Knihy písní* od Isfaháního.

⁹⁵ Recentnější studie k transgenderismu také v oblasti Iráku, Pákistánu, Indonésie a Filipín v Murray & Roscoe (1997).

chování (gestikulace, výše hlasu, pohyby těla). Wikanovou fenomén *chaníth* přivedl k teorii o dynamickém a vzájemně provázaném triadickém systému genderových rolí v ománské společnosti.

Trojiční systém sestával z mužského genderu a *chaníth* genderu, které mohly být prostupné (muž se mohl opakovaně stávat „ženou“ nebo naopak mohl roli ženy opustit vstoupením do manželského svazku a následným znovuzaujetím mužské role) a femininní genderové identity, která byla neměnná (Wikan 1977: 306). *Chaníthova* identita byla pečlivě nadefinována s ohledem na ostatní pohlaví, vzhledem například nepřipomínal výslovně ani muže, ani ženu – nezahaloval si obličej jako ženy; nosil tuniku podobnou mužské, ale se zdůrazněným pasem, který je komponentem ženského oblečení; bez vzorů, ale barevnou, podobně jako ženy, jejichž oděv je ovšem zároveň i vzorovaný, mužský pak bílý; na rozdíl od krátkých mužských a ženských dlouhých, jeho vlasy byly střední délky; muži i ženy nosí pokrývky hlavy, *chaníth* ne. Používá ovšem silné parfémy a výrazně se líčí. S muži jej spojuje volný pohyb ve společenském prostoru během dne, s ženami absence na veřejnosti v nočních hodinách (Wikan 1977: 307, Murray 2000: 276). V situacích, které byly pohlavně hierarchizované, si *chaníth* udržoval ženskou identitu, například v případě dělby činností a pohybu v prostoru při svatebních oslavách (Wikan 1977: 308).

Zcela na místě je otázka, za jakým účelem *chaníth* dodržuje a okolní společnost udržuje tato striktní pravidla a proč se po určitou dobu či trvale hlásí k jakési polovičaté „ženské“ identitě nebo je na něj takto nahlíženo? Wikanová spatřuje klíč k odpovědi ve skutečnosti, která již byla zmíněna výše – gender není v islámské kultuře primárně odvozovaný od biologického pohlaví, ale od sexuálního chování (viz případ egyptského/egyptské Sally, muže, jehož vnější biologické pohlavní znaky mohou být operačně pozměněny, nicméně v rámci sexuálních vztahů zůstává „homosexuálem“ nebo medínští zženštilci, kteří zaujatě hovoří o ženských půvabech a narušují tak, navzdory své „asexuální“ identitě, islámský kodex kontaktů s ženami a stávají se „nebezpečným“ pohlavím). V západní kultuře je mužství a ženství definováno téměř výhradně s odkazem na fyziologické znaky, ale v jiných kulturách může být daleko výrazněji spojeno například s určitými specifickými vzorci chování (Skupnik 2010: 215) Ománský *chaníth*, homosexuální prostitut, zaujímá při sexuálním styku pasivní, tedy ženskou roli. Je-li ženou sexuálně, pak jí musí být i

společensky (Wikan 1977: 309, Wikan 1991: 175). Proto je pro takového jedince možná i realizace sekvenční homo/heterosexuality (Skupnik 2010: 215), tedy pozdější přechod k „původní“, mužské roli, a to formou islámské tradiční svatební penetrace nevěsty, která dokazuje jeho znovunabytou virilitu⁹⁶. Na druhé straně, jeho identita prostituta také vysvětluje, proč nemůže být „plně“ ženou – tradičním modelem ománské společnosti je počestná žena. Hypoteticky tedy v realizaci plného ženství nebrání chaníthovi jeho anatomie, ale společenská role (Wikan 1977: 310).

Ideál ženské morální čistoty používá Wikanová také jako explikační schéma pro skutečnost, že pasivní homosexuální partneři ománských mužů požívají ve společnosti určitého institucionalizovaného postavení. Z morálního hlediska mohou být *chaníthovy* aktivity odsouzeny, v době výzkumu Wikanové se ale nejednalo o nezákonnou činnost (Wikan 1991: 181). Existence homosexuálních prostitutek zajišťuje „ventilaci“ nadměrné sexuální apetence mužů, popřípadě vdovců nebo pracovníků, kteří se ocitnou vzdálení od rodiny. Zároveň, konceptuálně, vylučuje z okruhu těchto imorálních aktivit ženy (Wikan 1977: 311, Wikan 1991: 178). Za pomoci podobného argumentu, tedy s odkazem na vymýcení instituce prostituování žen, bývá vysvětlována společenská funkce mužských tanečníků v Egyptě v první polovině 19. století (Lane 2003, Menicucci 1998: 32). Tito *chawalové* (*sing. chawal, plur. chawalát*) byli údajně zaměstnáváni zejména těmi, kteří na veřejných tanečních performancích shledávali nevhodným zejména skutečnost, že propagují veřejné odhalování žen (Lane 2003: 381). *Chawaly* k chaníthům přibližuje i popis jejich vzhledu, který odpovídá kritériím osoby na „genderové hraně“ – jejich taneční oděv čítal prvky mužského i ženského oblečení, zároveň ale tito tanečníci vykazovali v mnoha ohledech spíše rysy femininní - pěstění dlouhých vlasů, vytrhávání vousů, aplikace heny a oční barvy, zakrývání tváře (Lane 2003: 382).

7. 4 Homosexualita

⁹⁶ Skupnik uvádí jako modelový příklad sekvenční homo/heterosexuality manželství mužů u jihosúdánských Azandů zaznamenané Evans-Pritchardem. Během vojenské služby v této kultuře mladí válečníci vstupovali do manželství s chlapci, kteří vedli domácnost podobně jako ženy a jejich manželé zastávali běžné mužské povinnosti. S pokročilým věkem se azandští muži vzdávali své chlapecké manželky a zahajovali s novou, ženskou partnerkou další, heterosexuální fázi života. Chlapecké manželky se naopak staly válečnicí a pojaly v roli „mužského“ manžela za partnerku chlapeckou „manželku“ (Skupnik 2010: 215).

Homosexualita v rámci islámské kultury začala být ze sociologického hlediska podrobněji analyzována v devadesátých letech minulého století, za klíčové bývají označovány práce Bruce W. Dunneho (1990), Arno Schmitta (1992, 1995), Stephenha O. Murrayho and Willa Roscoea (1997). Považuji za vhodné rozlišovat mezi homosexualitou coby realizací stejnopohlavního sexuálního života, výskytem homoerotických motivů v kulturní tradici, zejména v literatuře a homosociální realitou, tedy faktem, že v sociálním prostředí preferujícím oddělení pohlaví jsou udržovány s větší či menší intenzitou stejnopohlavní vztahy, a to často bez zjevného sexuálního akcentu.

Díky této distinkci je možné vyloučit ukvapené závěry, typické například pro starší západní orientalizující tradici, kdy pod vlivem distribuce arabské literatury obsahující homoerotické motivy (například legendárního výboru příběhu Tisíce a jedné noci) docházelo ke konstrukcím východní společenské reality disponující vysokou mírou tolerance pro homosexuální praktiky (AbuKhalil 1997). Pellat si také v souvislosti s homoerotickými symboly přítomnými v poezii klade otázku, zda tyto dokládají homosexuální orientaci autorů nebo jen akomodaci „tradičních“ literárních motivů (Pellat 2004: 776a). Dnes víme, že tvorba básníků byla po dlouhou dobu podřízena normativnímu diktátu filology zkonstruovaného poetického ideálu. Al-Džáhizova kniha *Mufácharat al-Džawári wa l-Ghilmán* obsahující stylizované dialogy mezi homosexuálními a heterosexuálními muži, dokládá zcela jistě popularitu příběhů o homosexuálech minimálně od 9. století (Pellat 2004: 776a, Ali 1996: 84, AbuKhalil 1997). Do jaké míry je ale možné usuzovat z literárních textů na intenzitu výskytu homosexuálních vztahů v islámské společnosti?⁹⁷

Homosociální islámský svět, zejména ženský, rovněž obohatil orientalistický diskurz a podnítil představy o lascivním chování žen v *harím* prostorech, například *hammámu*, jak bylo poukázáno výše v příslušné kapitole věnované orientalismu a jeho vztahu k orientálním tělům. V souvislosti se stejnopohlavní maskulinní realitou

⁹⁷ Literární kritika nám zachovala i odkaz básníků, kteří, lakonicky řečeno, žili přesně v duchu své tvorby. S homosexuálním životem a tvorbou bývá spojováno například jméno legendárního abbásovského básníka přelomu osmého a devátého století Abú Nuwáse. Ponecháme-li stranou skutečnost, že biografie významných literárních postav arabské literatury mohly být z velké části prefabrikovány a konstruovány na základě doložených veršů, pak právě Abú Nuwás bývá označován za toho, u něhož „převažovaly homosexuální sklony“, přičemž on „je nikterak neskrýval ani kvůli nim netrpěl nějakými komplexi“ (Oliverius 1995: 207).

bývá na druhou stranu citováno „adolescenční“ explikační schéma výskytu homosexuálních vztahů ve společnosti, která se na politicko-náboženské rovině k takovéto sexuální identitě nestaví vstřícně. Jedná se o předpoklad, že mladý homosexuál praktikuje styk s partnerem opačného pohlaví v rámci jakési „premaritální“ iniciace a zdůrazňována bývá skutečnost, že se jedná o dočasné sexuální chování, které po vstupu do manželství ustoupí společensky dominantnímu heterosexuálnímu (Dunne 1990).

7.4.1 Teoretické diskurzy o homosexualitě

Pohled na homosexualitu v islámské společnosti se dnes manifestuje jednak v analytickém přístupu a kladení si otázky, zda je možné hovořit o islámské „gay“ identitě v západním slova smyslu, zdůrazňována je především rovina „rovnocenného“ vztahu partnerů (Dunne 1990, Murray & Roscoe 1997) a v dialogu, ať již konstruktivním či konfliktním, mezi „progresivním“ a „fundamentalistickým“ myšlenkovým směrem současného islámského světa (například Kugle 2003). Primárně bývá s ohledem na islám diskutována homosexualita mužská⁹⁸.

Jistá ambivalence postoje k homosexuálnímu chování má oporu v pramenných textech. Korán zaznamenává na jedné straně příběh Lota a odsouzení „sodomizace“ hostů také v biblickém prostředí známém příběhu, na druhou stranu ale nabízí příslib ráje, kde se pohybují i chlapci „mládí věčného“ přirovnávání k perlám – *ghilmán*, *wildán* (K 52:24, K 56:17, K 76:19) (Pellat 2004: 776a). Prorocká tradice ve formě hadíthů sice zmiňuje homoerotické tužby (Schmidtke 1999: 260), ale také přísně hovoří o trestech pro homosexuály: jak aktivní, tak pasivní partner musejí být usmrceni a to podobným způsobem, jako cizoložník – trestem ukamenování (Pellat

⁹⁸ Na *musáhaqu*, *siháq*, ženskou homosexualitu, by mohl podle některých odkazovat verš K 4: 19/15 – 20/16: „Proti těm z vašich žen, jež dopustí se hanebnosti, vezměte jako svědky čtyři z vás. A jestliže tito to dosvědčí, podržte ženy v domech, dokud smrt je nezavolá anebo Bůh pro ně nepřipraví nějaké východisko. Ty dva z vás, kteří se toho dopustí, potrestejte! A jestliže se pak kajícně obrátí a polepší, nechte je být! A Bůh věru je milostivý ke kajícím a slitovný.“ Kecia Aliová se domnívá, že „*musáhaqovou*“ variantu první části by umožňovalo variantní čtení duální formy u „dva z vás“ – může být adresováno jak mužů a ženě, tak dvěma mužům (Ali 1996: 81). Viz ale Hrbkův komentář v českém překladu Koránu – „hanebnost“ (fáhiša), podle něj původně znamenala polyandrii a až později nabyla významu „cizoložství, smilstvo“. U analýzy duálu zvažuje pak dva možné výklady – muž a žena, kteří se dopustili cizoložství nebo dva muži, kteří měli společnou manželku (Korán 2000: 753). Klade tedy verš spíše do kontextu trestu za cizoložství – verš na jiném místě (K 24:2), ale předepisuje v takovém případě trest bičování a bývá chápán, vzhledem k prvnímu, coby superiorní.

2004: 776a, Bouhdiba 2004: 31).⁹⁹ Doložené jsou také zprávy z počátku islámského impéria týkající se exemplárních trestů pro homosexuální přestupníky – upálení, shození z minaretu hlavou dolů nebo prohlášení chalífy ʿUmara, že tito lidé budou vzkříšení v podobě opic a prasat (Pellat: 2004: 776a). S dynastií Abbásovců je naopak spojována jakási laxnost v souvislosti s homosexuálními vztahy – o chalífovi Amínovi se například vypráví, že natolik holdoval homoeroticismu, že se jeho matka snažila obohatit harém o *ghulámíjât*, dívky, které vzhledem připomínaly mladé chlapce (Pellat 2004: 776a, AbuKhalil 1997).

Jako se západní gay identitou konfliktní bývá chápána ostrá distinkce mezi penetrujícím a penetrovaným, přítomná již ve výše zmiňovaném jazykovém rozlišení na *lútího*, aktivního a *ubnu*, pasivního homosexuálního partnera. V podstatě se jedná o středozevní model hierarchické penetrace známý již z řecké a římské kultury, kde není perverzní penetrovat muže, ale může se ukázat stigmatizující být svobodným, dospělým, penetrovaným (Ali 1996: 84). Schmidtkeová hovoří o „falokratickém prvku islámské civilizace“ – ten, kdo v sexuálním styku penetruje, je dominantní a superiorní (2004: 260). Odtud časté praktikování homosexuálního styku mezi dospělým mužem a pubescentním mladíkem, tedy tím, který může prozatímne zaujímat pasivní roli (Schmidtke 2004: 261). „Neplnohodnotný“ charakter vztahů muslimských homosexuálních partnerů bývá dále kladen do souvislosti s asymetrickými společenskými vztahy reflektujícími status nebo třídu (Dunne 1990). Tento fakt ovšem na druhou stranu umožňuje pochopit toleranci homosexuality ve středověkých náboženských bratrstvech a vzdělávacích institucích. A to nejen v islámských zemích, ale také například na Západě před nástupem kapitalismu¹⁰⁰. V případě historie středověké islámské společnosti je často poukazováno na středověké mamlúcké kruhy Egypta a Sýrie a osmanský janičářský systému, ve kterém hrály určitou roli homosexuální afiliace, ať již mezi favorizovanými odvedenci nebo mezi nimi a „vyššími osobami“ systému, dokonce i sultány (viz Murray & Roscoe 1997).

⁹⁹ V případě práva, které mohlo z hadíthů vycházet, se ale rozlišovalo, podobně jako u cizoložství, mezi viníkem, který byl ženatý a tím, který byl svobodný, pro toho byl přisouzen trest bičování, Pellat navíc zvažuje, zda aplikace těchto trestů nebyla spíš vlažná, například z důvodů těžké prokazatelnosti provinění (2004: 776a), podobně Schmidtkeová zasazuje většinu trestů spíše do teoretického rámce existence (1999: 260).

¹⁰⁰ Dunne zmiňuje sexuálně asymetrické vztahy mezi mistry a učni v řemeslnických ceších nebo pány a služebníky a učiteli a studenty. Až s nástupem kapitalismu dospělý muž opouští tento svět specifických vazeb a získává individuální, veřejnou identitu.

Reformní muslimské kruhy polemizují zejména se způsobem, jakým je v islámské tradici komentován koránský příběh o Lotovi. Za nekorektní je chápáno především zúžení pohledu výkladové tradice příslušných koránských súr a svévolné spojování eticky nekorektního chování obyvatel Sodomy a jejich následné odsouzení Boží autoritou s moderní homosexuální identitou. Egyptská populární sexuoložka Heba Qotbová¹⁰¹, která ve svých televizních pořadech otevřeně hovoří o řadě témat spojených se sexualitou, patří k těm, kteří kladou jednoznačné rovnítko mezi koránským záznamem o Lotovi a Sodomitských a homosexualitou. Ta se v rámci takto nastavené koránské optiky stává jednoznačným hříchem. Qotbová se s odkazem na učení o svobodné vůli věřícího domnívá, že je nezpochybnitelnou povinností každého muslima eliminovat vnitřně i ve vnějších projevech homosexuální sklony, a to způsobem jakési naddimenzované zbožnosti – zvýšením frekvence modliteb, prosebnými modlitbami či vyhledáním pomoci u souvěrců (Qotb 2004: 168). Homosexualitu prezentuje ve své disertační práci coby iracionální, nelogický a nepřirozený prvek lidského chování. Sexuální partneři stejného pohlaví nemohou podle ní dostát jediného smyslu sexuálního spojení, totiž aktu reprodukce (Qotb 2004: 170). Ženský a mužský genitál navíc není uzpůsobený k sexuálnímu styku s partnerem stejného pohlaví (Qotb 2004: 171). I coby sexuolog, lékař, tedy neváhá vycházet z teologických premis (ideál „množení se a plození“) a hluboce zakotveného kulturního konstruktu sexuální penetrace jako jediného modelu intimního života sexuálních partnerů.

Zpracování z biblické tradice známého příběhu není v Koránu příliš elaborované a zapadá do širšího kontextu příběhů o předislámských prorocích, kteří se pokoušeli, většinou neúspěšně, přesvědčit své soukmenovce o nevhodnosti jejich náboženského chování či společenského života. Paradigma Lotova příběhu se v koránském textu přesouvá z incestu na (případnou) homosexualitu (Bouhdiba 2004: 32).

‘A hle, pravil Lot lidu svému: „Zdaž budete se oddávat nemravnosti (*fáhiša*), jíž před vámi se žádný na světě tomto nedopustil? Vždyť vy z vášně své k mužům vcházíte místo k ženám! Vy věru jste lid, jenž všechnu míru překračuje!“ A bylo odpovědí

¹⁰¹ Za odkaz na osobu Heby Qotbové a poskytnutí textu její disertační práce děkuji Bc. Blance Kňobortové, která se postavě této egyptské sexuoložky věnovala ve své bakalářské práci.

národa jeho jedině to, že řekli: „Vyžeňte je z města svého, neboť to jsou lidé, kteří o čistotu usilují!“ A zachránili jsme jej i rodinu jeho kromě ženy jeho, jež byla s těmi, kdož se omeškali. A seslali jsme na ně dešť – a pohled, jaký byl konec provinilců!’

K 7:78/80-82/84 (podobně viz K 27: 55/54-59/58)

‘ Též lid Lotův posly za lháře prohlásil, když bratr jejich Lot jim říkal: „Což nebudete bohabojní? Vždyť já posel spolehlivý jsem, k vám vyslaný. Boha se bojte a mne poslouchajte! Nežádám na vás odměnu žádnou, vždyť odměnit mne Pánu lidstva přísluší. Což se chcete jen k mužům z lidstva všeho přibližovat a manželky své, jež pro vás Pán stvořil, zanedbávat? Ba, vy věru jste lid přestupníků!“ A zvolali: „Jestliže nepřestaneš, Lote, vyhnán budeš vskutku!“ I řekl: „Mně se opravdu hnusí vaše počínání. Pane, zachraň mne i mou rodinu před následky toho, co činíš!“ A jeho i rodinu jeho celou jsme zachránili kromě stařeny jedné, jež byla mezi opozdilými, a potom všechny ostatní jsme zničili a dešť jsme na ně spustili. Jak hnusný to byl dešť pro ty, jež marně jsme varovali!...’

K 26: 160-173

Trest je spojovaný výslovně s homosexuálním chováním až v komentářích, ne v samotném koránském textu (Ali 1996: 82). Reformní Kugle se v této souvislosti ptá: Proč v příběhu přicházejí o život všichni Sodomitští, tedy i ženy a děti, pokud je za důvod ke zničení města v pozdějších komentářích udáván homosexuální kontakt mezi muži? Jedná se zde o sexuální akt nebo spíše o „znásilnění“, kterým je demonstrována moc? (2003: 207). Tyto a další otázky podle něj může pomoci zodpovědět moderní hermeneutický přístup ke koránskému textu, například sémantická analýza, která umožní srovnat „moralizující“ terminologii Lotova příběhu s podobnou dikcí zbytku svatého písma (Kugle 2003: 205) nebo rozbor tématický, kdy budou podobné narativní motivy sledovány skrze celý koránský text a pomohou tak dekonstruovat postmoderním přístupem teorii „jedné pravdy“ přiznáním mnohoznačnosti a variability zvoleného tématu (Kugle 2003: 208). Kugle dochází po předložení těchto argumentů k závěru, že u Lotova příběhu je důležitá dynamika etických vztahů, které Korán, i na jiných místech, vidí bipolárně – víra v Boha a s ním spojené ctnosti, ke kterým patří i respekt k druhým a péče o ně a

idolatrie a pravý opak, tedy nepřátelství, zneužívání ostatních, součástí této dynamiky je pak samozřejmě i sexuální chování (Kugle 2003: 212).

7.4.2 Pohled společnosti na homosexualitu

Z hlediska „žité“ homosexuality je v islámském prostředí klíčovým etický koncept „přivírání očí“ a represivní postoj oficiálních mocenských aparátů v případě přestoupení tohoto, Keciou Aliovou (1996) výstižně definovaného principu „Neptej se a nemluv o tom“ (Don't ask, don't tell). Stephen Murray (1997) příznačně nazval svoji kapitolu věnovanou problematice „kolektivního popírání“ existence homosexuálních vztahů, a to nejen v islámských společnostech, jako „The will not to know“ (Vůle nevědět). Problematickou se tedy stává zejména homosexualita veřejně manifestovaná. Jeden v současnosti z nejčtenějších arabsky psaných románů egyptského autora 'Alá' al-Aswáního *'Imárát Ja 'kúbiján* (2002), který byl přeložený do několika jazyků, včetně slovenštiny, zachycuje stav „předstírané nevědomosti“ manželky jedné z hlavních postav, mladého 'Abduha, který udržuje sexuální styk s partnerem stejného pohlaví a „shovívavou“ reakci blízkého okolí:

„Abduh povedal svojim susedom, že pracuje u Hátima Rašída jako kuchár, ale oni mu neverili, pretože vedeli o Hátimovej homosexualite a tiež preto, že uňho najmenej dvakrát za týždeň prespával. Medzi sebou vtipkovali o týchto „nočných jedlách“, ktoré Abduh pripravuje svojmu pánovi. Poznali pravdu a akceptovali ju. Vo všeobecnosti ich správanie voči akémukoľvek odlišnému človeku záviselo od toho, ako ho mali radi. Ak ho nemohli vystáť, tak sa proti nemu postavili brániac mravné zásady, zúriivo sa s ním hádali a zakázali svojim deťom stýkať sa s ním. Ak ho však mali radi, ako Abduha, tak mu odpustili, správali sa k nemu ako k polutovániashodnému zablúdencovi a stále opakovali, že všetko je koniec koncov vecou osudu a náš Pán, nech je pochválený a zvelebený, ho môže poľahky navrátiť na správnu cestu...“
(al-Aswání 2009: 146)

Aswáního román a velkofilm, postavený na jeho základech, je často chápán coby průlomový s ohledem na otevřenost, s jakou o homosexualitě mluví (el-Assyouti 2006: 15). Slavný a bohatý egyptský novinář Hátim el-Rašídí, jehož homosexuální

orientace je veřejným tajemstvím, si v tomto příběhu v podstatě vydržuje mladého vojína 'Abduha a poskytuje ochranu i jeho rodině. Starší, zkušenější partner, je zde ovšem prezentován spíše coby manipulativní zhýralec, který svádí zpočátku nezkušeného a naivního muže.

Je zajímavé, že nad rámec románového příběhu stejnojmenný film z roku 2006 zakomponoval do příběhu scénu, kde se Hátim snaží 'Abduha přesvědčit o morální „korektnosti“ jejich vztahu (Mustafa 2006: 15). Poukazuje na skutečnost, že nejen v Egyptě, ale také jinde ve světě žijí lidé podobným intimním životem. Lásku muže k muži nelze považovat za něco špatného, navíc, například v porovnání s cizoložstvím nemá tak dalekosáhlé a tragické důsledky, ať již v podobě nepřiznaného „míchání“ rodových linií či dokonce potratů. Vždyť, jak poukazuje Hátim, muži otěhotnět nemohou. Románová předloha svůdce 'Abduha volí poněkud religióznější diskurz:

„...Je veľa ľudí, ktorí sa modlia a postia, ale zároveň kradnú a ubližujú iným. Tých náš Pán potrestá... Ale nám, som o tom presvedčený, nám náš Pán odpustí, pretože nikomu neubližujeme... My sa len ľúbime...“

(al-Aswání 2009: 127)

Snímek také, velmi zkratkovitě, naznačuje „příčinu“ novinářových homosexuálních sklonů – coby traumatizované dítě, které se potýkalo s nezájmem vlastních rodičů, byl zneužit domácím sluhou Idrísem. Knižní předloha věnuje osobě tohoto núbijského muže daleko více prostoru. Hátim si jej, coby jednoho ze svých opatrovníků, postupně velmi oblíbí a tráví spolu většinu času. Sblížení duší je následováno, z obou stran „dobrovolným“, spojením tělesným, zhruba ve věku Hátimových devíti let. Vztah malého chlapce a sluhy ukončí nově nastalá tíživá ekonomická situace rodiny, která přinutí Hátimovu matku propustit většinu domácího personálu (al-Aswání 2009: 70-73). Na plátně tak dochází k jakési „neurotizaci“ homosexuálního chování, kdy je homosexuálům upírána vyzrálá a „přirozená“ sexuální identita. Homosexuální chování je prezentováno coby důsledek působení deviantních sexuálních sklonů (otázkou samozřejmě zůstává, zda by románový vztah devítiletého chlapce a dospělého muže, neměl být označen jako patologický, navzdory jeho „neutrálnímu“ vykreslení).

Podobně jako u výše zmiňovaného adolescenčního výkladového schématu, i zde je tedy popírána možnost, že by se v případě homosexuality mohlo jednat o vrozenou sexuální orientaci. S referencí k pokřiveným vztahům v dětství se setkáváme i ve starším egyptském snímku *Hamám al-Matalili* z roku 1973, který také pracuje s motivem staršího muže svádějícího s pomocí vína, cigaret a hudby se sexuálním podtextem mladšího partnera. Příběh je zasazený do prostředí lázní, navštěvovaných často homosexuálními muži (Menicucci 1998: 36). Al-Aswáního postava ʿAbduha, který se víceméně prostituje pro peníze a je prostý a chudý, naznačuje další způsob, jakým může být neoddiskutovatelná přítomnost homosexuálních tendencí v islámské společnosti interpretována – konání mladého vojáka je vlastně aktem zoufalství, do podivného vztahu upadá v důsledku neutěšitelné ekonomické situace současného Egypta.

7. 5 Terminologická hledání nenormované sexuální identity

V souvislosti s reformistickými přístupy k tématu homosexuality v islámské kultuře je třeba zmínit také queer¹⁰² hnutí, která se etablovala v posledních desetiletích v různých částech arabského světa (například *ASWAT* – Palestinian Gay Women, *Bint el-Nas Organization*, *The Inner Circle* nebo *GLAS* – Gay and Lesbian Arab Society). V případě jejich veřejného působení, které je dobře dokumentováno v rámci reality dnešního internetově propojeného globálního světa, lze registrovat nejen snahu o publikování případů perzekuce LGBTI jedinců a poskytování psychologické péče těm, kteří hledají cestu ke své „nestandardní“ sexuální/genderové identitě, ale také pokusit se, v rámci narůstající publikační činnosti, vypořádat s „negativně“ zastíněnou arabskou terminologií či úplnou absencí slov, která jsou součástí slovníku západních LGBTI hnutí nebo sociologických prací věnovaných tomuto tématu.

Negativně bývá vnímán zejména termín užívaný od druhé poloviny minulého století v odborném diskurzu, ale také v právní terminologii a označující nejčastěji homosexualitu, *aš-šudhúdh al-džínsí* (sexuálně zvláštní, neobvyklé, anomální). Za

¹⁰² Užívám tohoto termínu, v souladu se současným diskurzem, coby zastřešujícího pro LGBTI identitu (lesbické ženy, gay muže, bisexuální jedince, transgendery a intersexuály).

podobně nevyhovující je považován termín *liwát*, sloužící k označení homosexuálního styku (který například uvádí také často citovaná „západní“ Encyclopaedia of Islam) nebo *chaníth* (transsexuál, transgender). O rekonstrukci či zavedení nové příslušné terminologie, se pokusilo například hnutí ASWAT v rámci publikace *Mustalahát asásíja fi l-huwíja/hawíja al-džinsíja* (Sexuální identita – základní terminologie) nebo Bint el-Nas zveřejněním tabulky slov, zavedených pro překlad prací z angličtiny do arabštiny¹⁰³.

V obou případech je zřejmá snaha o užívání co nejkorektnější a sexuálně/genderově neutrální terminologie. V duchu západního diskurzu je důsledně rozlišováno mezi *al-džins al-bijuludží* (sexem, doslova biologických pohlavím) a *an-nau' al-idžtimá'í* nebo *al-huwíja/hawíja al-džandaríja* (genderem, doslova sociálním pohlavím, genderovou identitou) (ASWAT b.r.: 5). V případě homosexuální identity se shodně v obou případech setkáváme s termíny *mithlájat al-džins* (lesbická žena) a *mithlí al-džins* (gay muž). *Muzdawidžú al-mujúl al-džinsíja* (orientovaní bisexuálně) užívají autoři ASWAT publikace k označení bisexuální identity (ASWAT, b.r.: 15), *muzdawidž / muzdawidžat al-mujúl al-džinsíja* (bisexuálně orientovaný/orientovaná) organizace *Bint el-Nas*. Zatímco v případě transsexualismu/transgenderismu zdůrazňuje *Bint el-Nas* moment „chtěného“ pohlaví (*mughajjir al-džins* – ten, který si mění pohlaví pro F/M transgendera nebo transexuála a *mughajjirat al-džins* – ta, která si mění pohlaví pohlaví pro M/F), ASWAT se snaží zdůraznit „genderový“ charakter „proměny“ – *mutahauwilú an-nau' al-idžtimá'í* – ti, kteří si mění sociální pohlaví. Queer identitu oba zdroje vnímají jako „osvobozenou“ od tíže striktní definice pohlaví – *ahrár al-džins* (pohlavně svobodní) nebo *mutaharrirú al-džins* (osvobozující se od pohlaví) (ASWAT, b.r.: 15). Zastřešující termín LGBT je převáděn do zkratky MMMM (ve verzi *Bint el-Nas* například *mithlájja, mithlí, muzdawidž, mughajjir*).

¹⁰³ Pod názvem Glossary of Arabic Terms dostupné online na stránkách organizace (<http://www.bintelnas.org/10muqadeema/transl-eng.html>).

8 Tělo v rámci medicínského diskurzu

Termín „medicínský“ není pro následující část analýzy pojetí těla v islámské kultuře nejvhodnější. V podstatě budu s tímto slovem operovat coby se zastřešujícím pro vnímání těla s ohledem na jeho usazení v makrokosmu a roli jakéhosi mikrokosmického zrcadla obklopujícího celku (teorie elementů, humorální patologie, nauky o „místech, podnebí a vodách“). Dále zohledním jednotlivé tělesné mechanismy, zejména funkci vyživovací a rozplozovací. Zaměřím se na představy o postupném vývoji zárodku v matčině těle a na symbolické využití potenciálu tak zdánlivě přirozených tělesných tekutin jako jsou krev, sperma nebo mateřské mléko.

Nejedná se o průřez historií arabského lékařství, selektivně je referováno nejen k dílům takzvané prorocké medicíny ovlivněné hippokratovsko-galénskou tradicí, přírodní filosofie korespondující spíše s metafyzickými rozvrhy Aristotelovými, ale také je zmiňována tradice koránská, hadíthů nebo právní studie zabývající se některým z výše nastíněných témat. V určitých případech se přiblížím k rozplývavé hranici oficiálního „islámského“ lékařství a etnomedicíny či k způsobům terapie, které by mohly být z určitého pohledu klasifikovány coby projevy „magické“ praxe.

8. 1 Humorální teorie

Humorální teorie představuje spíše filosofickou koncepci, řada autorů nepatřila vůbec nebo výhradně k praktikujícím lékařům a působila na poli spekulativního či nábožensko-právního diskurzu. To víceméně koresponduje s pojetím lékařství v době pozdní antiky, kdy se toto „uznávalo jako vysoká forma kultury, spřízněná s rétorikou a filosofií“ (Foucault 2003: 135). I tehdy neměla lékařská věda pouze instrumentální charakter, který je akcentován v současné době, v podobě propracované medicíny a precizních chirurgických zákroků, odpovídala spíše dnešním teoriím „celostního lékařství“ – „Jakožto korpus vědění a pravidel mělo rovněž definovat způsob života, určitý modus reflektovaného vztahu k sobě, ke svému tělu, k výživě, ke spánku a bdění, k různým činnostem a okolí“ (Foucault

2003: 136). Řádný způsob života ve všech směrech, životospráva, navíc lidské tělo vysazoval z mikrokosmických parametrů společenského a privátního života a otevíral cestu k širšímu, makrokosmickému pojetí těla, čímž dokonale naplňoval již antickou tradovaný filozofický diskurz o podobě a pravidlech fungování světa. Kosmos bylo možné myšlenkově dekonstruovat na živly, tedy vodu, oheň, zemi a vzduch, které vynikaly určitými dílčími (suchý, vlhký, teplý, studený) či kombinovanými vlastnostmi (teplé a vlhké, teplé a suché, studené a vlhké a studené a suché). Podobně i lidským tělem prostupovaly životadárné tekutiny – krev (*dam*), hlen (*balgham*), černá (*saudá*) a červená/žlutá žluč (*safrá*). Ty vykazovaly totožné kvality, které se s věkem mohly proměňovat, podobně jako dochází každý rok ke střídě ročních dob. Viz Přílohu 5. Řečeno slovy perského vzdělávacího spisu z 11. století:

„To, co je materiálního charakteru, je buď velice vzdáleno, jako například elementy, jichž je čtvero: vzduch, oheň, země a voda; anebo je to bližší než elementy, jako například temperamenty, jichž je devět, jeden mírný a osm nemírných, z toho čtyři jednoduché a čtyři složené, nebo ještě bližší než temperamenty, jako například hlavní šťávy tělesné, jichž je čtvero: žlutá žluč, černá žluč, sliz a krev; anebo ještě bližší než tělesné šťávy, jako například tělo, které je podle jedné školy čtveré, podle druhé dvojí. Smysl toho, co jsem řekl, je ten, že tělo pozůstává ze šťáv, šťávy z temperamentů, temperamenty se skládají z elementů a elementy jsou nejvzdálenější materie.“

(Kajká'ús 1977: 160-1)

Úspěch řádné léčby, ale většinou také prozíravé prevence, spočíval ve „sladění“ harmonie těchto procesů nejen uvnitř těla, ale také v rámci takovéto mikrokosmické roviny vůči makrokosmické – bylo tedy třeba zohlednit kvalitu podnebí místa, které člověk obýval nebo kvalitu vod, ve kterých žili živočichové sloužící jako potrava. „Meteorologické lékařství“ a „zeměpisná patologie“ (Pormann & Savage-Smith 2007: 45) jsou dobře doložené již z antických dob¹⁰⁴. Foucault hovoří v případě

¹⁰⁴ Viz do češtiny přeložený, v tomto směru tradici podobného typu zakládající spis *Aforismy, Prognostikon, O vzduchu, vodách a místech* (Hippokrates 1993). Nebo Galénova *Dieta způsobující hubnutí*, doporučující například ke zředění a podpoře tvorby řídkých šťáv z masité potravy zejména ryby žijící v blízkosti skal nebo malé ptactvo pocházející z horských oblastí – zvířata z mokřin, močálů a nížin jsou podle autora vlhká a slizká a klišovitě povahy (Galénos 1978: 59).

takovéto každodenní „praxe zdraví“ o pohledu na svět, který je z perspektivy moderního člověka možné definovat jako „lékařský“: „Momenty prostředí vnímá jako nositele pozitivních či negativních účinků na zdraví; mezi jednotlivcem a tím, čím je obklopen, předpokládá celou spleť interferencí, díky kterým určitá dispozice, určitá událost, určitá změna věcí vyvolají v těle chorobné účinky, přičemž naopak určitá okolnost působí na křehkou konstituci těla příznivým či nepříznivým způsobem“ (Foucault 2003: 138).

Terapie se většinou opírala o princip *alopatický*, tedy protikladné působení (přemíru teplého vyváží dodání studeného a podobně), ale také o zachování rovnováhy mezi pohybem a klidem, spánkem a bdělým stavem nebo harmonií nálad a duševních pochodů, tedy jakýmsi dodržováním základních pravidel „psychohygieny“ (Kajká'ús 1977: 162). Vyrovnaného stavu tělesné schránky bylo dosahováno aplikací léčiv, dietetických opatření, ale také mechanickými zákroky, přičemž řada z nich, například pouštění žilou, korespondovala právě se snahou o „nastavení“ kýženého poměru tělesných šťáv (Pormann & Savage-Smith 2007: 43). Tato rovnováha byla v řecké terminologii nazývána *eukrasia symmetria*, arabské spisy pak tento stav většinou opisovaly slovem *i'tidál*. Pokud bylo šťávy příliš mnoho nebo naopak málo, byla rovnováha narušena a *eukrasia* byla nahrazena *dyskrasií* - *cháridž 'an al- i'tidál* (Dols 1984: 11).

8.2 Prorocká medicína

8.2.1 Obecné principy

Principy řecko-islámského lékařství nalézáme i v tradici vykazující rysy lidového léčitelství nazývané „prorocká medicína“ (*at-tibb an-nabawí*). Ta se odvolává na Korán a sbírky hadíthů coby lékařské zdroje, zesiluje tedy „náboženský“ charakter léčby, ovšem nestaví se ani proti soudobým klasickým medicínským autoritám – cituje například „*sáhiba al-Qánún*“, tedy Ibn Sínu, s odkazem na legendární spis *al-Qánún fi 't-tibb* (Perho 2003). Vzhledem k časté frekvenci referencí i vůči řeckým klasickým lékařským autoritám¹⁰⁵ bývá prorocká medicína vnímána spíše jako snaha

¹⁰⁵ Dominantním autorem byl Džálínús, Galén. Například arabské verze Hippokratových studií byly téměř zcela odvozovány právě z přeložených spisů Galéna a jiných helénistických autorů. Tyto

o „asimilaci“ tehdy dostupné formální praxe islámskými autory, spíše než jako pokus o „postavení hráze“ vůči vlivu medicínských teorií pocházejících z polytheistického kulturního zázemí (Conrad 1993: 707-708¹⁰⁶). Zároveň, bez ohledu na typ lékařské praxe (islámský či neislámský), se prorocká medicína musela ideologicky vymezit i vůči lékařské vědě ve své podstatě, tedy řekněme, v rovině „vědy a náboženství“.

K nejznámějším a nejoblíbenějším (dodnes reprintovaným) manuálům tohoto „alternativního léčení“ patří kniha Ibn Qajimma al-Džauzíji (1292-1350), náboženského myslitele a reprezentanta hanbalovské právní školy, tedy „lékaře-teoretika“ *Prorocká medicína (At-Tibb an-Nabawí)*¹⁰⁷. V teoretické části, v souladu s antickou tradicí, rozlišují lékařská kompendia z oblasti prorocké medicíny coby prvky lidského těla čtyři živly (*arkán, istiqsát*), temperament (*mizádž*) smíšeného a nesmíšeného charakteru, čtyři šťávy (*achlát*) – krev, žlutou a černou žluč, hlen, tři duchy (*arwáh*), tedy obdobu řeckých pneumat – přírodní v krvi jater a žil, životní v srdci a srdečních cévách a psychický v mozkových dutinách, základní orgány jako srdce, mozek nebo játra. Etiologie chorob zohledňuje mimo tradiční výkladová schémata zeměpisné patologie nebo dietetiky také psychická hnutí, a to v úzké vazbě na stav mysli „věřícího“. Podle as-Sujútího zlost tělu neprospívá, zahřívá jej a vysušuje. Radost posiluje vnitřní teplo, ale musí být umírněná, jak dokládá koránský verš zpravující o záhubě Qárúna¹⁰⁸ (Elgood 1962: 63). Rovněž al-Džauzíja se v případě explikace „nemoci srdcí“ projevující se nejistotou a pochybnostmi opírá o základní písemný pramen islámu¹⁰⁹ (al-Džauzíja 2000: 17-18). Medicína srdce a duše

sekundární prameny zpracovávaly obtížné hippokratovské texty jednoduchou a stručnou formou a přetvářely je v galénovském duchu (Dols 1984: 9). Základem islámské farmakologie se staly překlady *Materia Medica* od Dioscorida (Dijusquidís). Stejně jako Řekové, i islámští lékárníci rozlišovali mezi jednoduchými a složenými drogami (*mufrada* a *murakkaba*), navíc doplnili seznamy o řadu dalších preparátů známých z perských a indických zdrojů (Dols 1984: 15-16).

¹⁰⁶ Nicméně ještě Ullmann hovoří ve své fundované a dodnes často citované studii v případě prorocké medicíny o „reakci proti galénovské tradici“, která vzešla z islámských ortodoxních kruhů. Odvoláváním se na výroky proroka Muhammada v ní byly „posvěceny lidové pověry a lékařské praktiky“. Ullmann se domnívá, že takto koncipované lékařství mohlo mít širokou odezvu mezi lidmi, jejichž „zbožná mysl“ byla připravena uvěřit spíše autoritě Proroka, než pohanského Galéna (Ullmann 1970: 186-189).

¹⁰⁷ K dalším autorům této fáze vývoje prorocké medicíny (systematická prezentace čítající teoretická explikační schémata tělesných funkcí a zároveň seznam léčebných prostředků a metod) patří Muhammad adh-Dhahabí (z. 1348) nebo Džaláluddín as-Sujútí (z. 1505), egyptský učenec a polyhistor, ke kterému bude dále referováno.

¹⁰⁸ „... A hle, pravil mu lid jeho: „Nejášej příliš, neboť Bůh nemá rád ty, kdož příliš jásají!“ ... A dali jsme pohltit zemí Qárúna i jeho dům a neměl družiny, jež by mu byla pomohla kromě Boha a nebyl z těch, jimž pomoc by byla poskytnuta“ (K 28: 76-81).

¹⁰⁹ „A když jsou povoláni před Boha a Posla jeho, aby mezi nimi rozsoudil, hle, skupina z nich se zády obrací, kdyby však byli v právu, pak by k němu věru přišli poslušně. Je v srdcích jejich choroba,

je také, podle zmiňovaných autorů to, co odlišuje *at-tibb an-nabawí* od běžné lékařské vědy, vždyť léčebné prostředky typu spoléhání se na vůli Boží (*tawakkul*), udílení almužen (*sadaqa*) nebo pronášení prosebných modliteb (*du'á'*) jsou prověřené národy bez ohledu na jejich náboženství či příslušnost ke konkrétní náboženské skupině (al-Džauzija 2000: 26).

8.2.2 Vybrané způsoby terapie

Praktická část prorocké medicíny je po vzoru Galéna, pro kterého byl autoritou Dioskoridés, zastoupena abecedním výčtem bylin, koření, potravin, minerálů, ale také například inkantací příslušných koránských súr. Doporučována je také kauterizace (*kajj*), baňkování (*hidžáma*) a pouštění žilou (*fasd*) – tyto úkony jsou doložitelné již ve sbírkách výroků o životě Muhammada, ne všechny však bez výhrad. Sbírka Tirmidhího, jedna z šesti kanonizovaných knih tohoto typu literatury, uvádí hadíthy preferující zejména baňkování (je zde referováno například ke slavné cestě po nebeských sférách, kterou dle tradice Muhammad vykonal, a doslova každé skupině andělů, kteří ho instruovali, aby právě *hidžámu* své ummě, obci muslimů, přikázal¹¹⁰; za nejvhodnější dny pro aplikaci tohoto typu léčby jsou pak určeny 17., 19. a 21. den v měsíci¹¹¹). Praxe vypalování je ale zastoupena protichůdnými příběhy (zákaz jejího praktikování Muhammadem¹¹² doplňuje vzpomínka na muže jménem As'ad ibn Zurára, který byl naopak Muhammadem kauterizován při postižení nemocí zvanou šauka¹¹³). As-Sujútí favorizuje umírněný přístup k aplikaci této metody. Vzpomíná tradiční výroky zachycené Buchárím a Muslimem, které kauterizaci zakazují, nedoporučují s odkazem na vhodnější léčebné metody (pouštění žilou, pití medu) nebo připouštějí, avšak pouze ve výjimečných případech. Nejlépe je v podstatě v otázce kauterizace zaujmout střední postoj: je evidentně zakázaná, pokud je aplikována jako prevence (profylaxe) nebo v případě, že ji není nutné nasadit. Lze ji ale použít, pokud neexistuje jiná cesta, například když poranění

či pochybují, anebo se snad bojí, že Bůh a posel Jeho jim křivdí? Nikoliv, oni sami sobě křivdu činí“ (K 24: 48-50).

¹¹⁰ „... lam jamurra 'alá mal'in mina 'l-malá'ikati illá amrúhu an mur ummataka bi 'l-hidžámati...“ (Sunan at-Tirmidhí A: 2052).

¹¹¹ „... wa kána jahtadžimu li-sab'a 'ašrata wa tis'a 'ašrata wa ihdá wa 'išrína...“ (Sunan at-Tirmidhí A: 2051).

¹¹² Nahá 'ana 'l-kajji, nuhná 'ana 'l-kajji (Sunan at-Tirmidhí B: 2049).

¹¹³ „... anna an nabíja (...) kawá As'ada 'bna Zurárata mina 'š-šaukati...“ (Sunan at-Tirmidhí C: 2050).

proniklo k tepně a krvácení není možné běžnými prostředky zastavit: Jak vysvětluje as-Sujútí, puls tepny zabraňuje srážení krve, avšak vypálení u ústí rány vytvoří strup, takže krev, která vytéká z cévy se srazí a přilne k otvoru, čímž zastaví krvácení, které by mohlo mít pro zraněnou osobu fatální následky. Rovněž po amputaci ruky nebo nohy je nutné kauterizovat (Elgood 1962: 144-146).

Terapeutické účinky byly v této tradici přisuzovány také bandáži nebo oholení hlavy. Kořeny posledně zmíněného léčebného úkonu sleduje al-Džauzíja opět až ke koránskému textu, který hovoří o možnosti vykoupení se postem, almužnou či obětním darem v případě, že si poutník ještě během výkonu pouti do Mekky oholí hlavu z důvodu nemoci nebo postižení bolestí (správně by tak ve stavu „*ihrámu*“ činit neměl – viz K 2: 196). Al-Džauzíja shledává, v souladu s pravidly humorální teorie, že v tomto případě oholení vlasů otevřelo z těla ven cestu „škodlivým parám“ (al-Džauzíja 2000: 19). Právě vypuzování nebezpečných látek spolu s ochranou proti nim a snahou o udržování vyváženého tělesného stavu, patří k základním principům léčby této tradice.

Tradice prorocké medicíny samozřejmě spoléhala také na „duchovní“ léčbu, například formou modlitby. As-Sujútí modlitbě přičítá jak psychologické, tak fyziologické účinky. Může ulevit od bolesti srdce, žaludku a střev a představuje přirozenou, zdraví prospěšnou aktivitu – díky kombinaci různých typů postojů, uklánění a prostrací se klouby v těle rozpohybují a uvolní a podpořena je již výše zmíněná, pro prorockou medicínu klíčová, „vylučovací“ funkce, zejména v případě žaludku a střeva. Prostrace rovněž napomáhá uvolnění nosních dírek, pokud jsou zablokované. Modlitba, zvláště dlouhodobá, umožňuje koncentraci, napomáhá k uvědomění si a rozřešení řady problémů, na druhou stranu hluboká koncentrace může ulevit také od fyzických bolestí, kdy jsou tyto méně pociťovány a někdy dokonce navodit stav připomínající až jakousi primitivní „narkózu“ (Elgood 1962: 157-158).

8.2.3 Magické ochranné formule a jejich „vtělení“

Některé léčebné metody doporučované v příručkách prorocké medicíny by bylo možné z přísně racionálního či vědeckého pohledu označit za přinejlepším „magické“. Se vši vážností je zde například pojednáváno o postižení „zlým“, tedy nepřejícím¹¹⁴ okem (*hasad*). Jak upozorňuje Ibn Qajjim, moudří lidé jeho existenci nezpochybňují, pouze je možné registrovat různé názory na to, jakým způsobem takové uřknutí zlým okem „funguje“ (al-Džauzíja 2000: 178). V souladu s logikou prorocké medicíny je existence zlého oka stvrzena odkazy na hadíthovou literaturu a výroky typu, že „zlé oko je pravda“ nebo že Muhammad povolil v několika případech postižení (citováno je i zlé oko) coby léčebný postup inkantací – *ruqja* (al-Džauzíja 2000: 176). Jako ochranné formule a zaříkání mají posloužit súry *al-mu'auwidhatáni* (K 113¹¹⁵, 114¹¹⁶), *Fátiha*¹¹⁷ (úvodní súra Koránu) a verš trůnu (K 2: 256/255¹¹⁸) nebo prorocké ochranné formule, např.: „Hledám ochranu u Boha před zlem, které stvořil, za pomoci dokonalých slov Božích“ (al-Džauzíja 2000: 191).

Jako doporučovaná léčba se v sekci věnované uhranutím zlým okem objevuje praxe omývání. Ten, kdo vyvolal uhranutí, se očistí a následně takto „použitou“ vodou poleje postiženého, podobně jako prý podle tradice uchované Málikem, bylo muži, který se „příliš obdivně“ zmínil o kvalitě kůže svého přítele, přikázáno Muhammadem, aby se pro postiženého „omyl“. Následně došlo podle zprávy k opláchnutí obličeje, rukou, loktů, kolen a části oděvu a tato voda byla vrhnutá na druhého muže (al-Džauzíja 2000: 177). Tato „homeopatická“ metoda je níže doplněna o další vodní léčebnou aplikaci, tentokrát i v jinde doložené formě pozření smytého magického textu. Podle dochovaných zpráv měl Ibn 'Abbás přikázat, aby pro ženu, která měla obtíže s porodem, byly napsány dva koránské verše. Jejich spláchnutím pak získána tekutina, kterou měla žena vypít (al-Džauzíja 2000: 182-

¹¹⁴ Příčinou zlého oka je v podstatě obdiv k nějaké věci a následné upnutí zlých myšlenek k ní. Výsledkem je pak, podle této specificky „medicínské“ etiologie, uřknutí zlým okem (al-Džauzíja 2000: 180).

¹¹⁵ Rci: „Utíkám se v ochranu Pána záře jitřní před zlem Jeho stvoření, před zlem temnoty, když se šíří, před zlem žen, jež do uzlů prskají, před zlem závistníka, když závidí!“

¹¹⁶ Rci: „Utíkám se v ochranu Pána lidí, vládce lidí, Boha lidí, před zlem našeptavače pokradného, jenž našeptává do hrudi lidí, ať již je z džinů, či z lidí!“

¹¹⁷ „Ve jménu Boha milosrdného, slitovného. Chvála Bohu, Pánu lidstva veškerého, milosrdnému, slitovnému, vládci dne soudného! Tebe uctíváme a tebe o pomoc žádáme, veď nás stezkou přímou, stezkou těch, jež zahrnuls milostí Svou, ne těch, na něž jsi rozhněván, ani těch, kdo v bludu jsou!“

¹¹⁸ „Bůh – není božstva kromě něho, živého, trvalého! Nepadá naň ani dřímota, ani spánek, Jemu náleží vše, co je na nebesích i na zemi! Kdo může se u něho přimluvit jinak než s dovolením Jeho? On zná, co je před rukama jejich i co je za zády jejich, zatímco oni neobejmou z vedení Jeho nic leda to, co On chce. Trůn jeho obepíná nebesa i zemi a střežení jich mu potíží nečiní – On vznešený je a mohutný!“

183). Také Lane zaregistroval při své práci na zpracování „obyčejů a zvyků“ moderních Egyptanů existenci tzv. *áját eš-šifá'*, koránských veršů, které jsou „popíjeny“ pacienty. Popisuje například následný způsob podání léku: verše jsou zapsány na vnitřní stranu hliněné misky, smíšený s vodou a zkonsumovány (Lane 2003: 253).

Zde je možné připomenout již v tanachickém textu dochovaný ordál „hořkou vodou“. Kniha Numeri předkládá precedens pro muže, kteří si nejsou jisti svým vlastním rodičovstvím, ať již se jedná o pochybnosti vyvolané žárlivostí či skutečností, že partnerka udržovala vztah i s jiným mužem. Obviněná předstupuje před kněze, který drží v ruce nádobu s vodou smíšenou s prachem a pronáší prokletí, které je následně vepsáno na pergamen a smyto připravenou vodou. Po požití „hořké vody“ ženou se má na základě její tělesné reakce na konzumaci směsi usoudit, zda se skutečně provinila cizoložstvím (Nu 5: 18-28¹¹⁹).

8.2.4 Možné vlivy tradice prorocké medicíny

Dnes můžeme vysledovat vliv některých prvků prorocké medicíny na islámskou lidovou léčitelskou praxi, ať již ve formě stravovacích pravidel, opakování vybraných veršů Koránu či jejich ukládání do amuletů nebo prosebných modliteb (Kropáček 2008a: 193, 194). Návrat k bylinkám „našich babiček“ zaznamenáváme dnes i v evropských zemích a pro domácí farmakologii v muslimských domácnostech představují seznamy léčiv, která jsou součástí většiny sbírek prorocké medicíny, jistě lákavou inspirací¹²⁰. Na druhou stranu má léčitelství tohoto typu také své odpůrce poukazující na iracionální rys takovéto praxe. Stále si ovšem udržuje určitou pozici „na pultech současných arabských knihkupectví“ a jistě ji nelze

¹¹⁹ '... Kněz bude mít v ruce hořkou vodu prokletí a bude zapřísahat ženu slovy: „Jestliže se s tebou nikdo nestýkal a ty ses nedostala na scestí a neposkvrnila ses před svým mužem, buď nedotčena touto hořkou vodou prokletí. Ale jestliže ses dostala na scestí a byla svému muži nevěrná a poskvrnila se tím, že se s tebou stýkal někdo jiný kromě tvého muže...“, tu kněz zapřísáhne ženu přísežnou kletbou a řekne jí: „Ať s tebou Hospodin naloží uprostřed tvého lidu podle přísežné kletby! Hospodin ať způsobí, aby tvůj klín potratil a břicho ti nadulo. Ať tato voda prokletí vnikne do tvých útrob, aby ti břicho nadulo a tvůj klín potratil.“ Žena odpoví: „Amen, amen.“ Kněz pak napíše tyto kletby na listinu a spláchne je do hořké vody a dá ženě vypít tu hořkou vodu prokletí...

¹²⁰ Při kopírování vybraných stran z herbářů v Městské knihovně v Káhiře jsem několikrát upoutala touto činností pozornost místních knihovnic, které k řadě bylin referovaly jako k zaručeným ingrediencím domácích receptů pro vlasová tonika.

považovat jen za „kuriózní historický exponát“ (Ostřanský 2005: 95). V případě některých příruček lze ale hovořit až o jakési bizarní odnoži této tradice¹²¹.

I procedury propagované prorockou medicínou či ty, které z ní v základech vycházejí, nacházejí dnes zájemce a své „pacienty“. Příkladem může být například baňkování, k tomuto tématu lze na běžném čtenářském trhu získat dostatek základního ponaučení formou popularizačních příruček různé úrovně a není ani problémem takovou praxi, například ve větších městech Egypta, navštívit.

Také již výše zmiňovaná inkantační léčba se v poslední době stává evergreenem takzvaných „islámských klinik“, malých zařízení vedených šejchem v místě či poblíž menších mešit. Zde bývá, právě za pomoci *ruqji*, provozována „léčba Koránem“ (*‘ilág bi ‘l-Qur‘án*) těch, kteří jsou posedlí (*malbús*, *labs*) démonickými bystostmi (*džiny*, *šajtány* či *‘ifrítý*). Jedná se v podstatě o jakousi skupinovou terapii vedenou léčitelem (*mu‘allig bi ‘l-Qur‘án*) označovanou coby „sezení“ (*džalsa*). Léčba může probíhat za drobnou úplatu, přičemž tuto pomoc vyhledávají v krizových životních situacích a obtížných psychických stavech zejména ženy (Sengers 2002: 123).

Skupinová léčba „posedlosti“ bývá v antropologické literatuře spojována zejména se subsaharskými rituály *záru*, jejich provozování je v Egyptě doloženo také. Pod tímto pojmem se většinou rozumí ceremoniální sezení založená na tanci a zpěvu, kdy se „posedlé“ osoby dostávají do tranzu a v tomto stavu navazují komunikaci

¹²¹ Jako příklad může posloužit kniha s názvem *At-tibb al-qadím* (chulásat asrár li ‘l-atibbá’ al-quḍamá min ‘at-tabí‘íja) od ‘Ádila ‘Abd al-‘Ála, který se v textu označuje za „zástupce ředitele Sjdnocené akademie pro alternativní medicínu“ (Akádímíja únitáríja li ‘t-tibb al-badíl). Kvalitou titul připomíná popularizační příručky alternativní medicíny na Západě. Text je prost odborných referencí, nedisponuje poznámkovým aparátem. Autor vágně hovoří o „faraónské medicíně“ (*at-tibb al-fir‘auní*), „zaprášených“ stranách starých spisů a o tradici, kterou lze datovat více než o 4 tisíce let nazpět (‘Abd al- ‘Ál 2007: 3). Základním posláním jeho knihy pak má být „zprostředkování informací o bylinách a jejich podstatných účincích na veškeré tělesné funkce pro každého v islámské obci“ (‘Abd al- ‘Ál 2007: 6). Čtenářům předkládá seznam léčiv, návody na výrobu různých přírodních preparátů pro léčbu nemocí, posílení vitality nebo zkrášlení. Nalezneme zde také kapitoly věnované dýchacímu ústrojí, trávicímu systému, chorobám očí, jater, kožním nemocem, nemocem zubů, srdce, bolestem hlavy nebo nápojům, které by měly být popíjeny v zimě a v létě (*helba*, *guváfa*, *máta*, *karkadé*...). U jednotlivých hesel je nejprve odkázáno k „faraónské praxi“, následně pak k „islámské medicíně“. Papyrus (*baradí*) byl například podle autora ve faraónské medicíně spolu s dalšími bylinami používán k výrobě obvazů, ve formě popela sloužil k výrobě prášku na zuby či, v kombinaci s hroznovou šťávou, k odvrácení stavů neklidu a nespavosti (‘Abd al- ‘Ál 2007: 13). V islámské medicíně byl popel z papyru aplikován na zranění za účelem jejich vysušení, rovněž byl prospěšný pro léčbu vředů v ústech a s octem byl míšen za účelem zastavení krvácení z nosu (‘Abd al- ‘Ál 2007: 14).

s původcem „posedlosti“, většinou zlým duchem. Cílem terapie *záru* je naklonit si jej na svoji stranu, v nejlepším případě pak konvertovat v ducha dobrého, ochránáře (proces „naklonění“ bývá symbolicky vyjádřen sňatkem s duchem a „manželský svazek“ je pak pravidelně posilován tanečním spojením v následujících sezeních). Jak poukazuje Sengersová, vina je v rámci expiační logiky *záru* v podstatě přesunuta na ducha, který je v těle neustále přítomný a může být zdrojem osobních problémů a nemocí, pokud s ním není navázána patřičná komunikace (usmiřovat pak většinu znamená jej „poslouchat“ – každý duch vyžaduje speciální druh tance a nezbytné propriety, například typ oblečení a podobně). Léčba Koránem na druhé straně vychází z předpokladu, že hlavní vina spočívá na posedlé osobě, ta neplnila nezbytné islámské povinnosti, byla například slabá ve víře a z tohoto důvodu se zlému duchovi podařilo vstoupit do jejího těla (Sengers 2002: 76). Navíc, záměrem je, pomocí rychlé recitace koránských *súr* nad hlavou či do ucha postiženého, přímým rozhovorem se zlým duchem nebo dokonce bitím pacienta, přinutit nebezpečného *šajtána*, *džina* či *ífríta* k definitivnímu opuštění lidského těla.

Ilág bi l-Qur'án, tak, jak jej zaznamenala v devadesátých letech minulého století Sengersová při svém terénním výzkumu v Káhiře, operuje s určitou představou o vstupování do a opouštění těla posedlého člověka duchem. K prvnímu dochází například při pádu na zem, zejména na místech, kde se vyskyt zlých duchů v lidové tradici předpokládá. V určitých fázích se pacient nachází v dočasném kontaktu, dotyku (*mass*) s duchem, a to zejména v noci, po které se dotyčný probouzí vysílený a většinou s pohmožděninami na těle. Žádanou normou „výstupu“ je pak zejména vytěsnění zlého ducha do končetin, nejlépe prstu, který je následně v průběhu sezení při dosažení tranzu propíchnut a je z něj vytlačena krev (Sengers 2002: 126, 130). Jindy je možné pozorovat „uplivávání“ do kapesníků (Sengers 2002: 128). Ústa jako možné místo „odchodu“ džina naznačuje také popis několikadenního *záru*, kterého se v Súdánu zúčastnila roku 1976 Janice Boddyová. V jeho průběhu pozorovala, jak se některé ženy škrabaly a nahlas řihaly. Jak jí bylo následně vysvětleno, docházelo takto k odchodu ducha z těla hostitele (Boddy 1989: 127).

Otázkou samozřejmě zůstává, do jaké míry jsou takovéto léčebně-magické procedury přímo ovlivněné korpusem tradiční prorocké medicíny. Sengersová se u několika *mu'alligů* setkala s přímými referencemi k dílu Ibn Qajjjima al-Džauzíji (Sengers

2002: 56). Nelze ale samozřejmě vyloučit ani teorii existence určitých archetypálních magických či exorcistních gest, se kterými se setkáváme napříč kulturami a v různých časových odstupech. Na síle zaznamenaných svatých/magických slov je, jak bylo ukázáno, založený starozákonní ordál „hořké vody“ a na podobný princip se odvolává prorocká medicína při léčbě uřknutí zlým okem.

Hans Alexander Winkler prováděl ve 30. letech minulého století v oblasti Horního Egypta antropologický výzkum zaměřený na fenomén až jakéhosi šamanismu spojovaného s jedním z místních mužů. Ten byl periodicky posedlý duchem svého strýce a v takovémto stavu pak poskytoval rady ostatním vesničanům – jednalo se většinou o proroctví, diagnostiku, léčitelství a podobně. Winkler se v knize podrobně věnuje také lidovým léčitelským a expiračním praktikám zasazeným do rámce lidového islámu. V jeho záznamu se mimo jiné setkáváme s dalším rozšířením léčebné funkce zapsaného posvátného textu, různými variantami „předání textu tělu“. Léčitel, o kterém Winkler hovoří jako o šejchu Masrím, je seznámen s nemocí mladého chlapce prostřednictvím jeho matky a donesené pokrývky hlavy. Zapisuje jméno pacienta (Sulajmán) inkoustem na kousek papíru. Následně připisuje numerickou hodnotu písmen tohoto jména, pak kalkuluje další číslo na základě nich, postupně přibývá další text (různá kompozita písmen, boží jména). Nakonec je papír roztrhán na 3 části – první se má použít k pomazání těla chlapce směsí vytvořenou z přepuštěného másla a bylin, další se má spálit s kadidlem a provést vykuřování nad chlapcovým tělem, poslední část listu má chlapec uchovat složený v pokrývce hlavy (Winkler 2009: 36).

Za určité prolnutí nábožensky ukotvených léčitelských tradic v rámci regionální kultury by bylo možné označit praxi v současném Egyptě hojně medializované osoby koptského otce Makarího. Tento křesťanský duchovní je známý i coby léčitel „posedlých“ egyptských muslimů a jeho „exorcistní“ metody se do značné míry přibližují výše popsaným způsobům koránské terapie *mu'alligũ*. K posedlým osobám se přibližuje s křížem, vkládá jej na jejich čelo, ostříkují svčnou vodou. Často je schopen komunikovat s „duchem“, který léčeného ovládá a přinutit jej opustit lidské tělo.¹²²

¹²² Záznam léčebného sezení otce Makarího v koptském kostele opatřený anglickými titulky je možné sledovat na jeho internetových stránkách <http://www.fathermakari.net> pod položkou Healing Power.

8. 3 Tělesné šťávy

Humorální prvek lidského těla, převzatý pravděpodobně z řecké medicínsko-spekulativní tradice, je ve spisech islámských autorů analyzován nejen s ohledem na požadavek dokonalé rovnováhy a vyrovnaného podílu jednotlivých tělesných tekutin. Pozornost je věnována také tekutinám samotným, zejména v případě jejich funkcí v lidském organismu. Z těchto bude následně zmíněna funkce vyživovací, která je obecně přičítána krvi, v souvislosti s kojením, tedy podporou růstu nového života, pak mateřskému mléku a spermatu. Další vyznanou kapitolou jsou propracované koncepty způsobu početí, které hovoří o mužském/ženském spermatu a ženské krvi.

8.3.1 Krev

Tato tělesná tekutina je v islámské tradici reflektována náboženskými a filosoficko-lékařskými spisy. Nemalý význam má také, i dodnes, v lidovém léčitelství, a to zejména v terapeutických rituálech spojených s ženskou neplodností. Spíše symbolickou roli jí většina autorů přičítá v souvislosti s předáváním „substance“, která zakládá vazby v rámci příbuzenských vztahů.

V koránském textu se v případě krve setkáváme s motivy, které islámské svaté písmo sdílí s tradicí hebrejské Bible, například v souvislosti s metaforickým opisem „prolévání krve“ v případě nezákonného zabití (K 2: 30 a 84), připomínkou legendárních egyptských „Božích ran“ (K 7: 133) nebo v rámci důkazního materiálu v podobě zvířecí krve potřísněné košile ve známém příběhu Josefa a bratří jeho (K 12: 18). Islám, stejně jako například judaismus, zná zákaz pojídání krve (K 2: 173, podobně pak 5: 3, 6: 145, 16: 115), narozdíl od biblické tradice ale v Koránu chybí důraz kladený na její sakrificiální funkci. Ve výše uvedených příkladech je při zmínkách o krvi použit termín *dam* (plur. *dimá*).

Za další výraz, který opisuje tuto tělesnou tekutinu, tedy spíše specifický stav „krvavosti“, lze považovat slovo *‘alaqa* (kol. *‘alaq*, pl. *‘alaqát*) (Waugh 2001). V Hrbkově, tedy českém tradičním překladu a výkladu Koránu „kapka přilnavá“, ovšem řadou středověkých koránských komentátorů a dnešních překladatelů svatého

písma islámu do moderních jazyků považována za „chuchvalec, sraženinu krve¹²³“. Kapka přilnavá je jednak názvem koránské súry, jejíž prvních pět veršů (K 96: 1-5) označuje tradice za vůbec prvních pět vět zjevených prorokovi Muhammadovi, především je ale součástí standardizovaného koránského popisu stvoření člověka. Ostatní antropogonicky orientované súry naznačují, že představuje sperma v momentě, když zhoustne, srazí se a zkrvaví, jak napovídá například následující text:

„Lidé, jste-li na pochybách ohledně zmrtvýchvstání, vzpomeňte si, že stvořili jsme vás nejdřív z prachu, pak z kapky semene, pak z kapky přilnavé, pak z kousku masa ztvárněného či beztvareho – abychom vám to objasnili...“

K 22: 5

Naznačeno je rovněž jakési stádium embryogeneze, tedy přerod krvavého, přilnavého chuchvalce v malý, „masitý“ zárodek. Další proces vývoje plodu lze vystopovat například v části textu 23. koránské kapitoly:

„A věru jsme člověka nejdříve z části nejčistší hlíny stvořili a pak jsme jej kapkou semene v příbytku jistém učinili. Potom jsme z kapky semene hmotu přilnavou stvořili a z hmoty přilnavé jsme kousek masa učinili; a z kousku masa jsme kosti stvořili a kosti jsme masem obalili. A potom jsme mu v druhém stvoření vzniknout dali...“

K 23: 12-14

¹²³ Ivan Hrbek vysvětluje záměr překládat *‘alaqa* nebo *‘alaq* takto: *‘Většina překladů má „sražená krev, chuchvalec sražené krve, kapka krve“, což je založeno pouze na výkladu komentátorů. Slovo je odvozeno od ‘alaqa, „pověsit, zavěsit, přilnout, přilepit se“ apod., a v tomto termínu není nic, co by obsahovalo ideu něčeho sraženého‘ (Korán 2000: 621). Proslulý středověký znalec tradice a práva, historik a komentátor Koránu Abú Dža‘far Muhammad ibn Džarír ibn Jazíd at-Tabarí (839-923) například ve výkladu k súře 96: 1-5 („Přednášej ve jménu Pána svého, který stvořil, člověka z kapky přilnavé stvořil! Přednášej, vždyť Pán tvůj je nadmíru štědrý, ten, jenž naučil perem, naučil člověka, co ještě neznal.“) konstatuje: „A řekl: Stvořil člověka z kapky přilnavé. To znamená z krve“ (Tafsír at-Tabarí 1990: 254). Podle Lexiconu E. W. Lanea, který vznikl na základě práce s tradičními arabskými lexikografickými díly v druhé polovině devatenáctého století, termín *‘alaq* značí cokoliv, co je zavěšené, ale mohou to být „vodní červi“ sající krev, krev v obecném slova smyslu, silně červená krev, hustá krev, tedy ve stavu těsně předtím, než uschne nebo hustá proto, že vytváří chuchvalec (Lane 1968b: 2134).*

Z hlediska postavení koránského textu coby výchozího materiálu pro pozdější debaty o povaze krve je také nutné připomenout již zmiňovaný koránský verš 2: 222 zakazující sexuální styk s manželkami v době jejich menstruace (*mahíd*). Ta je zde charakterizována jako nemoc, „neduh“ (*adhan*). Pravidla islámské rituální čistoty hovoří už přímo o stavu nečistoty, který je třeba anulovat po skončení periody očistnou koupelí. Stejně nečistá je z rituálního pohledu islámu i krev šestinedělek. Podle Khuriho menstruační a puerperální krev patří do skupiny, pro kterou je charakteristická absence možnosti nějakým způsobem krvotok regulovat. Na druhou stranu „volní“ sekretování krve (například v rituálu *lajlat dachla*, tedy povinného „zakrvení“ prostěradla manželského lože, kterému se následně dostává patřičné pozornosti přítomných svatebčanů) reprezentuje krev, která je vnímána jako „čistá“ (2001: 65). Podobně pozitivně je nahlížena také krev mučedníka, která je právníky vyřazena z „krevní“ podkategorie skupiny *nadžását*, látek, které mohou ohrozit základní požadavek čistoty těla pro modlitbu, cirkumbulaci kolem Ka'by nebo kontakt s Koránem (Maghniyyah 1997: 18).

Řada antropologů působících v oblasti Egypta, Nubie a Súdánu (například Kennedy 1978, Atiya 1982, Boddy 1989, Early 1993, Inhorn 1994) se zabývala fenoménem označovaným většinou jako *mušáhara* nebo *kabsa*. Jedná se o svěbytný komplex lidových postojů k problematice ženské neplodnosti (výjimečně také ztrátě laktace) a léčebných rituálů v takovýchto situacích realizovaných. Velmi často je v jejich rámci referováno ke ztrátě krve, její nebezpečnosti nebo je tato tekutina aplikována různými způsoby coby „lék“. Příčina infertility je většinou dedukována až k situacím, ve kterých se příslušná postižená osoba ocitla, a to zejména k momentům „zranitelnosti“ typických pro osoby absolvující rituály označované antropology tradičně jako přechodové - obřízka, porod, pohřeb atd. Pokud se například mladá žena potýká s problémy počít, může se setkat s etiologií vlastní neplodnosti situovanou do dětských let, kdy byla spolu s ostatními dívkami obřezána a bohužel se s jednou z nich „potkala“ u řeky, když se šla omýt. Krev, spojená s přechodovým rituálem, tedy na základě těchto představ disponuje až jakýmsi magickým potenciálem, který může být pro „nesprávnou“ osobu na „nesprávném“ místě velmi zranitelný. Řešení nabízí, v rámci *mušáharové/kabsové* logiky, jedna z postav známé knihy rozhovorů s vybranými egyptskými ženami *Khul-Khaal: Five Egyptian Women Tell Their Stories* (1982): postižená vyhledá druhou účastnici „setkání“,

nařízne jeden z jejích prstů, vysaje odtud krev a zachytí ji do vaginálního tamponu, který následně aplikuje do vlastní pochvy (Atiya 1984: 137).

Nebezpečí může pro rituálně zranitelnou osobu představovat také krvotok v podobě menses, chlapecké obřízky, dále například muž, který se poranil při holení, holiči, kteří se dostávají do kontaktu s náčiním potřísněným krví, depilované ženy nebo zvířata, která porodila (Inhorn 1994: 125). Žena těsně po porodu by se měla vyhýbat kontaktu s osobami, které se zúčastnili pohřbu a s „černými“ věcmi vůbec (do této taxonomie spadá například také lilek). Pro menstrující ženy, s ohledem na uchování jejich plodnosti, je nebezpečné navštěvovat hřbitovy. Na druhou stranu některé studie registrují víru v určitý magický potenciál tragické události úmrtí, ať již se jedná o tajné potírání vodou, která byla použita při omývání zesnulého (Atiya 1984: 154) nebo kontakt s krví, která byla prolita při popravě odsouzeného k smrti (Lane 2003: 257-258¹²⁴). Ve většině případů jsou ale tyto rituální strategie provázány s etiologií ztráty infertility odkazující na „události“, ke které došlo v souvislosti s pohřbem nebo hřbitovem. Kontakt s vodou, která se dotýkala zesnulého, tak tyto momenty vlastně sobě vlastním ritualizovaným způsobem „reaktualizuje“.

Obezřetnost je také nutné dodržovat v souvislosti se zlatými šperky. Boddyová například mezi preventivními kroky nově obřezané dívky, nevěsty nebo čerstvé rodičky zmiňuje přítomnost šperku (zejména se jedná o prsteny) na ženě těle. Ta by totiž mohla být ohrožena situací, pokud „zlato“ uvidí u jiné, ale sama ho mít nebude. Súdánské ženy, mezi kterými se Boddyová pohybovala, osvětlovaly tento princip odkazem na džiny, nebezpečné duchy, které do ženy mohou vstupovat v době, kdy je „otevřená“ a vyvolat neplodnost. Ochrana prstenem se opírá o

¹²⁴ Za laskavý odkaz na tuto epizodní poznámku v hutném díle orientalistického nestora Lanea děkuji dr. Bronislavu Ostřanskému. Lane popisuje místo v káhirské Pevnosti, které sloužilo k popravám a kde se také omývala těla sťatých odsouzců. Zde ženy postižené neplodností (ale také ti, které trápila oční choroba) používaly k zvrácení svého stavu vodu z odtokového kanálku („... passes under the stone table above mentioned, with the left foot foremost, and then over it; and does this seven times; after which, she washes her face with the polluted water that is in the trough...“) nebo dokonce překračovaly rituálně tělo popraveného nebo si namáčely v jeho krvi kousky bavlny (Lane 2003: 257). Jak dodává Lane: „... which they afterwards make use in a manner I must decline mentioning“ (2003: 258). Zde je, domnívám se, naznačeno další použití krve potřísněné bavlny ve formě vaginálních tamponů – tato skutečnost již byla pro zvědavého Lanea, navzdory tomu, že se rozhodl podříditi veškeré osobní pocity při reflexi moderní egyptské společnosti objektivitě orientalistické vědy (Said 2008: 181), zřejmě jen s obtížemi artikulovatelná.

předpoklad, že tyto nebezpečné bytosti přitahuje nejen krev, ale právě také zlato (Boddy 1989: 101).

Léčebné rituály spojené s *mušáharou/kabsou* jakoby těžily z ambivalentního charakteru krve – coby iniciátor uvedení postižené ženy do stavu neplodnosti je tato tekutina nečistá a nebezpečná (například u společně obřezaných dívek), coby léčebný prostředek pak nabývá pozitivního, až expiačního charakteru. Spíše než o nečistotě, která je i z právního, formálního islámského hlediska, jak již bylo řečeno výše, typická například pro šestinedělní krvácení, tyto rituály lidového léčitelství vypovídají o určité problematičnosti ženské krve – krvácející ženská těla, ať již v době přechodových rituálů nebo menstruace, ohrožují perspektivu poklidného „rozplazování“ společnosti a navíc svojí „otevřeností“ přitahují nebezpečné bytosti, džiny¹²⁵.

K magicko-ochranné, pozitivní funkci krve, je možné přiřadit také v zemích islámského Maghrebu rozšířený zvyk realizovaný v rámci Svátku obětování, kterým vrcholí obřady islámské pouti do Mekky. Po ritualizované porážce berana se do krve z obětovaného zvířete namočí ruka a následně „obtiskne“ poblíž veřejí dveří domu.

Na poli filosofického krev figurovala ve středověkém vzdělaneckém arabském (perském) prostředí především v dílech zprostředkovávajících antické učení o tělesných tekutinách. Velkou roli hraje v těchto teoriích v procesu vyživovacím a rozmnožovacím. V případě druhém pak v těsném sejetí se spermatem.

Vyživování bylo řazeno spolu se schopností smyslovou, imaginativní, volní a rozumovou k pěti základním mohutnostem duše. Po průchodu příslušnými částmi trávicího systému se podle středověkých představ potrava nakonec stávala v játrech krví a v rámci dalších distribučních sítí krevního řečiště se „připodobňovala“ k jednotlivým orgánům těla¹²⁶. Zde bychom mohli hovořit o „aktivní“ roli krve jako

¹²⁵ Podrobnější rozbor rituálů mušáhary/kabsy předkládám v článku „Egyptská mušáhara/kabsa aneb potýkání se s ženskou neplodností“ (Písařová 2010).

¹²⁶ „Food was digested or „cooked“ in the stomach, passed through the pylorus into the duodenum and then into the small intestine. From there the veins absorbed the nutritious constituents and transported them through the portal vein into the liver where they were converted into blood. The venous blood then moves through the vena cava to the other organs and parts of the body...“ (Pormann & Savage-Smith 2007: 45-6)

distributora živin v lidském těle, pokud nebudeme celý proces chápat doslova „mechanicky“, pak by totiž byly aktivní spíše stahující se žíly a tepny přivádějící k orgánům krev. Tradiční rozvrh tělesných tekutin, ke kterým patří i krev, nalézáme například v díle Úvod do lékařské vědy (Isagoge) od Abú Bakra Muhammada ibn Zakaríjá ar-Rázího, známého latinské Evropě jako Rhazes (869-925/932). Krev shledává autor teplou a vlhkou, v teplotě a vlhkosti vyváženou, sladké chuti a červené barvy, jemnou na dotek. Vzniká v játrech a přebývá v žilách, které z nich vycházejí do všech ostatních orgánů. Její vláda je v celém těle a je užitečná pro udržení života těla a pro jeho zdraví výživou (ar-Rází 1979: 41).

V případě rozmnožovací funkce je možné registrovat spíše „pasivitu“ krve, která je, pod vlivem aristotelismu, coby prostá látka konfrontována s formu udělujícím spermatem.¹²⁷ Takto roli krve chápe například Abú Nasr Muhammad ibn Muhammad ibn Tarchán ibn Auzalugh al-Fárábí (Alpharabius), filosof pravděpodobně tureckého původu (870-950). Ten hovoří v případě popisu hierarchie mezi jednotlivými tělesnými orgány také o děloze, která se na vzniku živočicha podílí poskytnutím formy (*mádda*) a varlatech, která dodávají formu (*súra*). V uteru se setkává sperma s krví, která je tu připravena k přijetí „formy člověka“. I po kontaktu se spermatem zůstává krev pasivní, pouze je nyní „hýbána“ tak, aby se z ní staly orgány člověka a v závěru nový člověk jako takový¹²⁸. „Lenivost“ krve asociovanou s ženským tělem dokládají i další prameny. Spellberg například cituje diskuzi uvedenou ve sbírce výroků o životě proroka Muhammada od Ibn Mádži, kde je tělo narozených chlapců spojováno s hlínou a vodou (v souladu s tradicí o stvoření prvního člověka, Adama), novorozených dívek pak s masem (*lahm*) a krví (*dam*) a považuje toto za jednu z příčin demonizace „nečistého“, zejména menstrujícího ženského těla (Spellberg 1996: 313). Domnívám se ale, že tento „prvkový“ rozvrh genderizovaných těl, odkazuje také na konceptualizaci ženského těla jako primárně

¹²⁷ Podle Aristotela není ženské tělo schopné přetavit výživu v její konečné podobě (tedy krev) ve sperma a v rozplodovacím procesu si jako svůj vklad podržuje pouze nedokonalý derivát, tedy menstruační krev. Vzhledem k tomu, že muž je ztělesněním výkonnosti a aktivity, zatímco žena pasivity, je více než zřejmé, že v rámci reprodukce nebude ženské tělo disponovat spermatem, ale naopak něčím, co může spermatu posloužit jako materiál (Aristotle 1912: část 20).

¹²⁸ Parafrázováno dle pracovního překladu Fárábího Kitáb árá' ahl al-madína al-fádila, 7. vydání, Bajrút: Dár al-mašriq, 1986, 21 kapitola, str. 6, který byl pořízen studenty doktorského filosofického semináře FF UK vedeného Ditou Rukriglovou.

pasivního – maso je látka, která v sobě nenese tvůrčí potenciál. Připomeňme jeden ze záznamů koránské antropogeneze: „A věru jsme člověka nejdříve z části nejčistší hlíny stvořili a pak jsme jej kapkou semene v příbytku jistém učinili. Potom jsme z kapky semene hmotu přilnavou stvořili a z hmoty přilnavé jsme kousek masa (*mudgha*) učinili; a z kousku masa jsme kosti stvořili a kosti jsme masem (*lahm*) obalili. A potom jsme mu v druhém stvoření vzniknout dali...” (K 23, 12-14). Hlína stojí na počátku záznamu, maso je až posledním „přídavkem“ ke zkonstruování tělesné schránky, obalem pro pevný základ. Preferenci kostí (a spermatu, ze kterého vznikají) před masem (a krví, ze které je utvářeno) dokládá i islámská lidová tradice zachycená v Súdánu Ladislavem Holým, která osvětluje „přednost“ mužů před ženami právě odkazem na skutečnost, že koránský záznam předpokládá nejprve vytvoření kostí zárodku a až následně jejich obalení masem. Kosti jsou hybatelem, jejich zlomení je pro pohyb fatálnější než poranění jejich „obalu“. Tyto představy o vzniku a „mechanice“ těla se u súdánského kmene Berti promítají i do sociálního řádu (Holy 1991: 48).

V rámci koránské antropogeneze a pod vlivem aristotelismu rozpracovaných filosofických představ o embryologii, ať již v jejich „čisté formě“ nebo přetavených do lidových kosmologií, se kterými byl při terénním výzkumu v Súdánu konfrontován Ladislav Holý, lze tedy na krev pohlížet jako na mezistupeň v článku vývoje plodu (sraženina krve, do které přechází sperma) nebo jako na „výplň“ dělohy, inkubátoru plodu, která je zužitkována za pomoci tvůrčím potenciálem nadaným spermatem.

8.3.2 Sperma

Od výše zmíněných pozic krve a spermatu v antropogonických, embryologických a zplozovacích konceptech je třeba odlišit představy o tom, jaká, či jaké substance, konstituují vztah mezi blízkými příbuznými (tzv. konsubstancialita¹²⁹). Je společně sdílena a předávána krev? Ženská, poddajná krev v děloze, jak bylo demonstrováno

¹²⁹ Tento termín používám v souladu se Skupnikem, podle kterého: „... odpověď na otázku, co konkrétně činí příbuzné příbuznými - je zřejmě univerzálně vyjádřena představou nějaké společně sdílené a vzájemně předávané substance...” (2010: 24). Odtud tedy konsubstancialita, eventuálně konsubstancialové pro kognáty, příbuzné, kteří sdílejí společného předka jakéhokoliv pohlaví (Skupnik 2010: 58).

výše, se ztrácí v procesu formování plodu nebo je výchozím materiálem pro „podružnější“ části těla embrya. V případě mužské substance je v procesu rozmnožování primární sperma¹³⁰. Konsangvinní příbuzenské vazby tedy i zde pracují na bázi svého symbolického potenciálu¹³¹, podobně jako v západní „progenetické“ kultuře (Delaney 2004: 197). Konsubstanciálové spíše společně sdílejí a předávají konkrétní sperma. Proto například krevní transfúze není z pohledu islámu problémem – tato tekutina sice symbolizuje život, ale není spojena s předáváním původu. V Mauretánii například výrazy referující ke krvi označují spíše sounáležitost, náklonnost a dokonce i afinní příbuzní tvrdí, že jsou „jedné krve“ (Fortier 2007:17-18).

Do této chvíle bylo referováno k představě o rozmnožování lidských bytostí zejména za kreativního přispění mužské reprodukční substance, spermatu. Podobně, jako je v tomto případě usuzováno na vliv myšlenek Aristotela, stejně tak pravděpodobně, pod vlivem Hippokrata a následně Galéna, našla v islámském, zejména náboženském diskurzu, místo teorie o rovnoměrném, „spermatickém“ podílu obou rodičů na formování zárodku nového života. V případě náboženských textů se totiž bylo možné opřít o výroky pronesené prorokem Muhammadem na téma ženských „nočních polucí“ (po kterých je doporučeno se ženám očistit a následně je jejich existence stvrzena poukázáním na to, že právě z jejich příčiny se děti podobají matkám) a rozvrhu podílu mužského a ženského spermatu na tvorbě těla dítěte (husté mužské sperma dává vzniknout kostem a šlachám, ženské, jemnějšího charakteru, pak masu a krvi). Právě tato příhodná půda pro akomodaci galénovského principu dvojího spermatu otevřela pole pro islámský (teoretický) smířlivý postoj k antikoncepci, pro který nebylo nepřipustné „odstranění“ spermatu, tedy potenciálu k novému životu ve fázi, kdy se ještě nespojilo se svým ženským protějškem (Musallam 1983: 51-52).

¹³⁰ V následné argumentaci poněkud „přecením“ spermatickou stránku aktu zplození, protože z přísného (aristotelského) hlediska je sperma produktem krve, pozůstatkem výživy ve své konečné podobě (viz výše k představám o vyživování těla látkami). Na to poukazuje Musallam, když komentuje Aristotelovy představy o předávání rysů společně sdílených s rodiči – jak již bylo poukázáno výše, krev proudí žilami k jednotlivým orgánům, ke kterým se „připodobňuje“ (Musallam 1983: 43).

¹³¹ Toto tvrzení poněkud problematizuje Khuriho přirovnání pokrevní vazby nejen k solidaritě a politické jednotě, jakési chaldúnovské ‘asabíji, ale také ke geneanologiím: ‘Origin is thought to pass through blood, and genealogies are traced through what is known as „blood relations“‘ (Khuri 2001: 63).

Diskuze o vhodnosti a způsobech zabránění početí je v islámské kultuře doložena v několika typech literatury. Nábožensko-právní diskurz operuje s termínem *ʿazl* (coitus interruptus). Lékařské knihy a literatura méně odborného rázu pracují s kontraceptivy a abortivy založenými na různých bylinných látkách a chemických substancích. Ty jsou aplikovány přímo na reprodukční orgány, aby například zabránily pohybu spermií nebo jejich vstupu do uteru. Některé látky se podávají orálně, někdy také v podobě amuletů (viz například Musallam 1983: 61-63).¹³² V moderní době vstupují do diskurzu také „západnější“ způsoby kontroly porodnosti. V Egyptě například takto specializovaná lékařská centra začala vznikat ke konci roku 1955 a „vládní *ʿulamáʿ*“ byli nuceni vypracovat koncepci o slučitelnosti regulace populačního nárůstu s konzervativním islámským postojem řady věřících v této věci (Juynboll 1996: 374). Pomocí analogie někteří právníci argumentovali, že pokud má *ʿazl* oporu v tradici, pak tak musí být i v případě jiných antikoncepčních metod (Juynboll 1996: 376). Některé apologetické studie přicházely s argumenty hraničícími s nebezpečným kultem „dokonalé bytosti“ – síla podle nich není v množství, ale „kvalitě“ potomstva. Nemá-li rodina dostatečné finanční prostředky, jeví se regulace porodnosti jako jediné rozumné řešení. Referováno bylo například k výroku zaznamenaném ve sbírce tradic Muslimem: „Silný věřící je lepší, než slabý věřící“ (Juynboll 1996: 376).

Některými islámskými právními školami (například hanafíjovská či zajdovská) je dokonce s antikoncepcí stavěna na stejnou úroveň aborce provedená do 120 dnů od početí, tedy do doby, dokud nedojde k oduševnění embrya. Představa o „vdechnutí“ života Bohem ještě nenarozenému plodu je vázána na tradici komentující koránský antropogonický záznam zmiňující v podstatě tři stádia vývoje plodu – sperma, kapka přilnavá a kousek masa, potažmo embryo (viz kapitolu věnovanou koránským koncepcím krve a příslušné koránské verše z kapitol 22 a 23), každá trvá 40 dní (Bowen 1997: 164, Sachedina 1990: 109). Obecně je ale islámská právní tradice daleko méně nakloněna potratové, než antikoncepční politice. Pokud přerušení

¹³² Erotikum Zahrada vůní pro potěchu myslí z 16. století šejcha Sídí Muhammada an-Nafzávího doporučuje například v kapitole Prostředky vyvolávající potrat využití astringentních účinků kamenec: „Když se zavede kamenec do pochvy a potře se jím mužský úd před milostným aktem, zabráni se tím otěhotnění, protože semeno do dělohy nepronikne. Kamenec má totiž tu vlastnost, že se pochva stáhne a vyschne...(an-Nafzáví 2001: 111).

těhotenství určité právní školy povolují, pak jen ve vymezeném časovém horizontu nepřesahujícím většinou 120 dní (Bowen 2002: 174) a primárně s ohledem na zdravotní stav matky. Soudobá státní politika islámských zemí v tomto směru umožňuje převážně „terapeutické“ potraty doporučené lékařem z důvodu ohrožení života rodičky, pružnější legislativu reflektující i další, například sociální důvody, vykazují i v jiných směrech „liberální“ Tunisko a Turecko (Bowen 1997: 173). Někteří odpůrci potratové politiky přirovnávají tento zákrok ke Koránem kritizované praxi infanticidy¹³³, u „sociálních“ potratů je zdůrazňována potenciální mravní hrozba v podobě nevázaných sexuálních vztahů.

¹³³ Viz například „...až zaživa pohřbená bude tázána, pro jakou vinu byla utracena...“ (K 81:8-9) nebo „Nezabíjejte děti své z obavy před zchudnutím, vždyť My jim i vám obživu ušetříme. A jejich zabíjení je hříchem velkým“ (K 17:33/31).

9 Mateřské mléko

Z hlediska antropologie představuje tato tekutina pozoruhodný prvek humorálního rozvrhu lidského těla. V této práci je jí proto věnována samostatná kapitola. V islámské literatuře je mateřské mléko reflektováno nejen „přírodními“ filozofy a lékaři, ale také islámskými právními autoritami. Jsou s ním totiž spojené závazky rodičů vůči narozenému potomkovi, a to zejména z otcovy strany, který je odpovědný za výživu a prospívání dítěte (finančně zabezpečuje kojnou, respektuje absenci sexuálního styku s manželkou v době kojení), ale také manželská tabu vyplývající ze soukojeneckých příbuzenských vazeb.

9.1 Rodiče a „vyživovací povinnost“ vůči potomkům

V koránském textu nalézáme několik veršů, které se otázce kojení, konkrétně jeho délce a možnosti nahrazení prsu matky prsem kojné věnují. Text, normující pravidla řádně vedeného islámského života, zdůrazňuje oddanost mateřské lásky symbolizovanou gestací, porodem a také kojením a předkládá vizi reciproční „laskavosti“ ze strany potomka: „Uložili jsme člověku laskavost vůči rodičům jeho; matka jeho jej ve strastech nosila a ve strastech jej porodila – a jeho nošení a kojení trvalo 30 měsíců...“ (K 46:14/15). V této souvislosti hovoří Delaneyová o „mléčných právech“ matek na tureckém venkově, kde prováděla výzkum. Matky zde očekávají, že ve stáří jim děti budou poskytovat výživu, podobně jako ony tak činily za pomoci mateřského mléka (Delaney 2004: 205).

Korán neopomíná ani roli otce v případě prvotní výživy dítěte: „Matky kojí děti své plné dva roky, a to je pro toho, kdo chce, aby bylo dovršeno kojení. Na otci dítěte pak spočívá výživa i oblékání matek podle zvyklosti uznané... Jestliže oba si přejí odstavení dítěte po vzájemné dohodě a poradě, pak to pro ně není hříchem. A jestliže chcete vzít pro dítě kojnou, není to pro vás hříchem pod podmínkou, že zaplatíte to, co dáváte podle zvyklosti...“ (K 2:233). Islámská tradice tedy ukládá standardní

délku kojení v rozmezí dvou let¹³⁴, s možností vzájemné dohody rodičů o odstavení a připouští také využití služeb profesionální kojné, přičemž náklady na výživu a oblékání kojící ženy pokrývá otec dítěte.

Pozdější tradice v souvislosti se závazky otců rozpracovává i otázku *ghajly* (ghajlu, ghíly, ghijálu), pohlavního styku muže a kojící ženy. Zatímco sunna vykazuje ambivalentní postoj – ve sbírkách je například zaznamenán výrok proroka Muhammada o tom, že Byzantinci a Peršané ghajlu praktikují a na jejich potomstvu nejsou patrné žádné následky¹³⁵, na druhé straně prý Muhammad po sňatku s jednou z žen, která zrovna kojila dítě z předešlého manželství, postponoval jeho konzumaci do doby, kdy bylo dítě předáno kojné – islámští lékaři se přikláněli k prohibici manželského styku v době kojení (Giladi 1999: 31-32, 58-59). Obavy o „následky“ pro kojené dítě se zřejmě opíraly o antickou lékařskou tradici předpokládající ochuzení a pokažení mateřského mléka v důsledku pohlavního styku, která dominovala například i evropské středověké společnosti (Yalom 1999: 110). V podstatě jsou v tomto diskurzu mléko a menstruační krev jako jakési propojené nádoby – v případě početí se většina krve spotřebovává na výživu plodu a jen malé, nedostatečné množství, proudí k prsům a přetváří se v mléko. Z pragmatického hlediska je ale samozřejmě možné kalkulovat i s určitou antikoncepční výhodou – většina krve může sloužit k produkci mléka a naopak anulovat možnost vzniku nového života v děloze.

¹³⁴ Právní sbírky odrážejí „zdánlivou“ diskrepanci v časových údajích, které výše citované koránské súry poskytují. Podle K 46 „nošení a kojení“ trvalo 30 měsíců. K 2 hovoří o standardní délce dvou let před odstavením dítěte. Ve sbírce hadíthů právního experta Málika ibn Anas, která je muslimy velmi ceněna, jeden z oddílů kapitoly „Vůle a závěti“ určuje pravidla nakládání s majetkem osobami jako jsou těhotné ženy, nemocné osoby a ti, kteří se zrovna účastní bitev. Pokud je člověk postižen lehkou nemocí, může si s majetkem nakládat, jak chce. Situace se ale mění, pokud se ocitne v momentě, kdy je jeho život ohrožen. Pak může disponovat pouze třetinou majetku. Podobně je to podle autora s těhotenstvím. Zpočátku je tento stav radostí a dobrou zprávou. S nástupem šestého měsíce se ale stává žena „těžkou“ a může disponovat pouze třetinou majetku. V této pasáži pak následuje odkaz na dva výše citované verše, že totiž nošení a kojení dítěte trvá 30 měsíců a že matky odstavují dítě po dvou letech kojení (Malik 37: 37.4.4.a). Jiné názory vycházejí z představy, že gestace „oduševnělého“ plodu odpovídá šesti měsícům. Tato úvaha zřejmě čerpá z tradice stanovující přerod embrya v plod po 120 dnech od početí. Následně je novému člověku „Bohem vdechnut dech života“ a dalších 6 měsíců pobývá v matčině těle (Koçturk 2003: 618). Obě interpretace by bylo možné také sloučit, pokud předpokládáme, že Ibn Anas hovoří v případě „šestého měsíce“ o době těsně před porodem. To by také korespondovalo s mrazivou logikou skupiny podobně klasifikovaných osob – stejně jako nemocný nebo ten, který se ocitl na bojišti, je taková žena vystavena riziku úmrtí a musí své činy podřídit pečlivé rozvaze zahrnující i finanční ohledy vůči potenciálním pozůstalým.

¹³⁵ „...laqad hamamtu an anhá 'ani 'l- ghajlati hattá dhukkirtu anna 'r- rúma wa fárisa jaf'alúna dhálíka falá jadurru auládahum...“ (Sunan Abí Dáwúd A: 3882). „... aradtu an anhá 'ani 'l-ghijáli fa-idhá fárisu wa 'r-rúmu jaf'alúna wa lá jaqtulúna auládahum...“ (Sunan at-Tirmidhí D: 2076).

9.2 Kojná

Skutečnost, že koránský text připouští možnost využití služeb kojné posilovala i tradici přičítající v životě proroka islámu významné místo *Halímě*, jeho kojné. Žena pocházela z beduínského kmene Sa'd, který zřejmě tradičně nabízel pěstounskou péči tohoto typu vysoce postaveným ženám Kurajšovského rodu. Beduínky za úplatu přebíraly na určitý čas mekkánské chlapce do svých rodin. Komerční charakter těchto závazků naznačuje skutečnost, že podle Muhammadových životopisců se beduínky nejprve zdráhaly chlapce převzít, protože v té době byl polovičním sirotkem, pohrobkem, a jak již bylo zmíněno, za takovou službu se očekával úplatek od otce. *Halíma* před odchodem z Mekky ještě stále neměla žádné dítě, kterému by se mohla stát pěstounkou. Vzala si tedy nakonec, po souhlasu manžela, který se odvolával na možné boží požehnání, Muhammada, aby údajně v zástupu žen neodcházela s prázdnýma rukama. Po dvou letech byl Muhammad odstaven, ale zůstal u Halímy. V šesti letech byl pak navrácen do Mekky (Ibn Isháq 1967: 34-35). Sám Muhammad svou kojnou podle hadíthů velmi ctil, nazýval ji matkou a kdykoliv se setkali, rozložil před ní svůj plášť, aby se mohla posadit (Koçturk 2003: 619). Trend posílání městských dětí ke kojným „na čerstvý vzduch“ zažila i evropská společnost. Autorka knihy *Dějiny ňadra* například kořeny populárního, avšak do té doby netradičního zobrazování Ježíšovy matky v podobě Virgo lactans¹³⁶ v Itálii 14. století spojuje právě se zvykem předávání dětí kojným na venkov (Yalom 1999: 53).

Vzhledem k tomu, že dítě kojené cizí ženou je v počátcích svého života provázáno do větší míry s ní, než s vlastní, biologickou matkou (porovnáme-li gestační dobu devíti měsíců a laktační dobu dvou let), zvažovaly islámské lékařské a právní studie také to, jaké nároky, ať již čistě fyzického nebo morálního charakteru, musí její tělo splňovat. Již řecká tradice vycházela z předpokladu, že předávání mateřského mléka, coby jedné z tělesných tekutin, klade požadavky na charakter, tělesnou kondici a životosprávu kojné. Podle starověkého gynekologa Sórána z Efezu (počátek 2. stol.

¹³⁶ Mléko Marie lactans má v křesťanském výtvarném umění pozoruhodné konotace. Dalo by se vidění sv. Bernarda, zachycené na obrazech v podobě mléčného pramene tryskajícího z prsou Bohorodičky do světcových úst, interpretovat jako akt duchovního soukojení Bernarda a Ježíše Krista? Viz Přílohu 6. Jak bude dále ukázáno, islámské právní myšlení prošlo i disputacemi na téma možnosti vytvoření symbolického (po)mléčného pouta v případě kojení dospělých.

po Kr) se měl věk vhodné adeptky na mléčnou výživu dítěte pohybovat mezi 20 až 40 roky, měla být matkou dvou nebo tří dětí, dobré fyzické kondice, nejlépe kyprých tvarů a snědé pleti. Její prsy měly být středně velké, pružné a nezvrásněné, s bradavkami, které nejsou ani příliš velké ani příliš malé, ani příliš kompaktní ani příliš pórovité. Měla být srdečná, čistotná a mírné povahy. Pozornost byla věnována také kvalitě mléka (vyžadovalo se, aby bylo bílé, příjemné vůně, sladké chuti a střední hustoty) a s tím související vhodné výživě, která měla vyloučit eventuelní zhořknutí mléka. Vhodný tělesný pohyb, například házení míčem, čerpání vody vědrem ze studny, mletí obilí nebo hnětení těsta na chleba, měl pro změnu eliminovat tvorbu hustého a nestrávitelného mléka (Yalom 1999: 238). Podobně i lékařské příručky muslimských autorů zohledňují životosprávu kojné a doporučují mimo jiné, v souladu s antickou tradicí, pohyb v podobě míčových her nebo důkladnou psychickou hygienu (Giladi 1999: 59-60). U některých právníků se pak setkáváme s komentáři k případům, kdy měla být coby kojná najata žena, která není muslimské víry. Zdá se, že v tomto směru byly islámské autority poměrně „flexibilní“, s ohledem na sociální realitu některých částí islámského impéria. Ibn Hazm, který žil ve Španělsku, například za nečisté označoval pouze mléko žen, jejichž víra nespadala do okruhu monoteistických náboženství, tedy židovství a křesťanství (Giladi 1999: 111).

9.3 (Po)mléčné pouto

9.3.1 Manželská tabu

Mateřské mléko vytváří z náboženského a právního hlediska pevnou vazbu mezi kojící ženou, ať již genetickou matkou nebo kojnou, a dítětem a dalo by se symbolicky označit za „bílou krev“ (Koçturk 2003: 619). Již Korán tabuizuje coby možné manželské partnery kojné a soukojenky „A jsou vám zakázány jako manželky vaše matky, vaše dcery, vaše sestry, vaše tety z otcovy i matčiny strany, vaše neteře z bratrovy a sestřiny strany, vaše kojné a vaše soukojenky a matky vašich žen a vaše nevlastní dcery, jež jsou ve vaší péči a jež se narodily z žen, k nimž jste již vešli – však jestliže jste k nim nevešli, není to pro vás hříchem – a manželky vašich synů, narozených z vašeho ledví, a dále dvě sestry současně, leda že se o stalo již v minulosti. A Bůh je věru odpouštějící, slitovný“ (K 4:27/23). Toto koránské

pravidlo bylo později rozšiřováno v rámci komentářů nebo hadíthové literatury a incestní kategorie (klasifikace osob, které nelze pojmut za manžela, manželku) odvolávající se na pokrevní příbuzenství byly nyní chápány jako relevantní také v rámci (po)mléčného pouta (Giladi 1999: 24). Aplikováno v duchu výše citovaného verše, pro muslimského muže by nebylo možné vstoupit do sňatku mimo vlastní kojnou a její děti také s tetou ze strany mléčné matky, neteří ze strany mléčného bratra nebo sestry, mléčnou matkou své ženy, mléčnou dcerou¹³⁷ a dvěma sestrami po mléčné přízni. Dokonce docházelo k pokusům o aplikování manželských tabu i mimo pokrevní pouto, tedy na příbuzné afinní, získané sňatkem (Giladi 1999: 24-25).

9.3.2 (Po)mléčný otec

Specifickou kategorií rozšiřující řady (po)mléčného pouta se v právních disputacích stal princip „zploditelova mléka“ (*laban al-fahl*). Opírá se o představu, že na tvorbě mateřského mléka se podílí mužské sperma. To by znamenalo, že vazba se při kojení vytváří nejen mezi kojnou a cizím kojencem, ale také mezi tímto dítětem a manželem kojné. V příslušné islámské právní literatuře je nejčastěji referováno k situaci, kdy se do potenciálně incestního vztahu dostávají muž a žena, kteří sice byli odkojeni odlišnými ženami, ovšem provdanými za jednoho muže (Giladi 1999: 26, 78).

„Překlopení“ pokrevních vazeb a z nich vyplývajících pravidel také na celou příbuzenskou síť manžela kojné ega demonstruje například graf vytvořený Sorayou Altorkiovou – pro ego jsou tabuizovány coby manželky nejen matka a sestra kojné a dcery, které počala s oběma manžely a dcery těchto dětí, ale také obě matky manžela kojné, jeho sestra, druhá žena, dcera, kterou počala s ním a její dcery, a rovněž její mléčná dcera (Altorki 1980: 236). Viz Přílohu 6.

Ještě dále se lze pak s podporou tradice například ptát, zda při akceptování podílu manžela (sexuálního partnera) může také docházet k případům, kdy je dítě svázáno (po)mléčným poutem pouze s jedním z rodičů. Právní školy totiž také stanovují, kolik

¹³⁷ Předpokládám, že je zde míněna nevlastní dcera (počatá jiným mužem), která byla kojena v době, kdy se její matka stala manželkou (tedy také sexuální partnerkou) dotyčného muže. Za těchto podmínek by muž a dívka vstupovali do příbuzenského vztahu (po)mléčný otec-(po)mléčná dcera. Viz také následující podkapitolu.

„nakojení“ je nezbytných k ustanovení (po)mléčného příbuzenství. Saúdskoarabský šejch Ibn ʿUthmajín například v této souvislosti v jednom ze svých dobrozdání určených ženám uvádí dvě hypotetické situace: žena dvakrát poskytne mléko náhradnímu kojenci, je to mléko, které je „výsledkem“ jejího manžela. Pak se rozvede a po stanovené lhůtě vstoupí do nového manželství, otěhotní a znovu kojí výše citované dítě, tentokrát se ale na tvorbě mléka „podílel“ druhý manžel. Jakmile kojí toto dítě alespoň pětkrát, stává se jeho pomléčnou matkou (v originále pěstounkou, pozn. P.P.). Kojenec však zůstává v tomto momentě bez otce pěstouna, nedostalo se mu totiž pětkrát za sebou mléka, které by „pocházelo“ od jedné ženy a jednoho muže. Může se také přihodit, že kojenec má nakonec pouze (po)mléčného otce. Zde je uveden další hypotetický příklad: Muž má dvě ženy. Jedna z nich kojí dítě dvakrát, druhá třikrát. Dítěti se dostalo mléka, na jehož tvorbě participoval jeden otec, ale více matek. Ani jedna z žen se tedy nestává pomléčnou matkou (pěstounkou) (Islamic Fatawa Regarding Women 1996: 221-222).

Výše citovaná, na první pohled „marginální“ a jen ve výjimečných případech se vyskytující právní situace (adoptované dítě a možné vytvoření (po)mléčného pouta s jeho pěstouny), se ukazuje být v posledních letech stále aktuálnějším tématem v rámci saúdskoarabské společnosti. Před několika lety byl v Mekce ustanovený projekt na podporu a propagaci kojení adoptovaných dětí v saúdskoarabských rodinách. Núra aš-Šajch z Ministerstva sociálních věcí zdůraznila pro periodikum *Arab News*, že tato praxe rozhodně posílí postavení adoptovaného dítěte, které jinak nepožívá statusu rovnocenného člena rodiny. Coby (po)mléčný potomek bude například moci požívat stejného jména nebo se lépe integrovat do sourozeneckých struktur a spoléhat na vzájemnou podporu. Propojení funkce adoptivní matky a kojné se také ukazuje být vhodnější, než najímání profesionálních, dočasných pěstounek, pro sirotky (Hawari 2007).

9.3.3 Kojení dospělých

(Po)mléčná příbuzenská síť nemusí být jen zpětně dedukována z již aktem kojení nastolené situace, může být i „uměle“ navozena. Altorkiová při analýze pomléčných aliancí mezi městskou elitou Saúdské Arábie poukázala na to, že kojení cizí ženou

slouží také ke zúžení skupiny mužů, potenciálních manželských partnerů, před kterými se žena musí zakrývat. Požádá-li například muž otrokyni žijící v jeho domě, aby kojila jeho dcery, má zajištěno, s ohledem na rozšířené chápání příbuzenských/soukojeneckých vazeb, že se tyto nebudou muset zahalovat právě před jejími syny, tedy svými bratry¹³⁸ (Altorki 1980: 240). Podobnou „manipulaci“ příbuzenských vztahů za účelem rozšíření rámce islámsky normovaného chování dokládají již hadíthy, které popisují, jak ženy zasílaly vybrané chlapce ke svým sestrám na kojení, aby tak s nimi později mohly mít, coby s „mléčnými syny svých sester“, svobodnější sociální kontakt (Giladi 1999: 27-28).

V oblastech, kde je praxe mléčného pouta mezi kojenci etablována, se setkáváme s dalším zužitkováním této společenské instituce za účelem vytvoření strukturálně podobných vztahů mezi dospělými. Palestinská žena, která si přála adoptovat cizího chlapce nebo muže tak mohla učinit veřejně následujícím způsobem: vložila bradavku do jeho úst a řekla: „Ty jsi můj syn v knize Boží, ty jsi pil z mého prsu“ (Granqvist 1947: 114, citováno v MacClancy 2009: 169). Důvodem k takové adopci mohla být například skutečnost, že žena měla s nějakým mužem strávit delší dobu na cestách a tímto způsobem si vlastně zajistila udržení své dobré pověsti (Granqvist 1931: 65, citováno v MacClancy 2009: 169).

Nověji tato praxe prosvítá argumentací právního dobrozdání (fatwy) vydaného vyučujícím z řad respektované egyptské univerzity *al-Azhar*. V roce 2007 byla egyptská veřejnost upozorněna novinovým článkem v týdeníku *al-Watan al-jaum* na existenci odborného textu doporučujícího věřícím muslimkám zajistit si „bezproblémovou“ spolupráci s kolegou mužského pohlaví na pracovišti symbolickým aktem nakojení (Lavi 2007). To vyvolalo následné pobouření ze strany jiných vyučujících, náboženských znalců, intelektuálů, ale i politiků. Kritiku prostupoval i feministkami islámu často zmiňovaný „paternalistický“ přístup mužů k ženám přítomný zejména v postoji vůči jejich důstojné prezentaci na veřejnosti. Lavi cituje otázku adresovanou v rozhovoru polemizujícím s navrhovanou praxí kojení dospělých, která se kriticky vztahuje k práci

¹³⁸ V souladu s ustanovením koránského textu: „... A nechť ukazují své ozdoby jedině svým manželům nebo otcům nebo tchánům nebo synům nebo synům svých manželů nebo bratrům nebo synům svých bratrů či sester nebo jejich ženám nebo těm, jimž vládne jejich pravice, nebo služebníkům, kteří nemají chťiče, anebo chlapců, kteří nemají pojem o nahotě žen...“ (K 24:31)

dalšího al-azharského akademika, který ji svými názory obhajuje: „Souhlasil by doktor ‘Abd- al Mahdí ‘Abd al-Qádir s tím, aby jeho ženě, dceři, sestře nebo dokonce matce bylo dovoleno kojit dospělého muže - ať už cizího člověka nebo rodinného příslušníka? Chtěli by muslimští učenci, aby lidé říkali, že jejich ženy kojily prakticky kohokoli, kdo byl po ruce?“ (Lavi 2007)¹³⁹.

Autor výše zmíněné fatwy, ‘Izzat ‘Atíja, vedoucí Katedry pro studium hadíthů al-azharské univerzity, byl po bouřlivé veřejné diskuzi a na popud disciplinární komise odvolán ze své funkce. ‘Atíja se snažil v tisku obhajovat své stanovisko s odkazem na islámskou tradici, která zaznamenává situační kojení dospělých dokonce v souvislosti s manželkou Muhammada ‘Á‘išou a neregistruje v tomto směru žádné negativní reakce ze strany ostatních zprostředkovatelů života proroka islámu (Ismá‘íl 2007). Obecně tato problematika spadá z islámského právního hlediska do kategorie *radá’ al-kabír/ irdá’ al-kabír*, kojení dospělých osob. To bývá ospravedlňováno v souvislosti s doporučením Muhammada, aby se adoptivní matka, žena Abú Hudajfy, v případě pochybností ohledně přípustnosti pobytu nevlastního syna Sálíma ve svém domě, uchýlila právě k aktu nakojení tohoto již „vousatého“ mladíka (Giladi 1999: 28, Ismá‘íl 2007). V právních disputacích středověkých autorit ale nebyla tato situace vždy bezproblémově připouštěna a pokud ano, vylučovala se důsledně z okruhu prostředků k vytvoření překážky k sňatku a právními autory byla omezována na řešení situačních obtíží spojených s pobytem žen o samotě s jinými muži (Giladi 1999: 85). Prvek omezení potenciálních manželských vazeb zůstal přítomný u kojení malého dítěte, a to pravděpodobně v souladu s úvahou, že pouze v tomto případě vstupuje tekutina v podobě mateřského mléka do jiného těla, podílí se na jeho výživě a formuje jej. V duchu této právní linie argumentoval v rozhovoru s novinářem *Al-‘Arabíja net* také ‘Atíja, když charakterizoval jím doporučované *irdá’ al-kabír* jako nábožensky posvěcené, nicméně situační jednání vyvolané nezbytností, které, v jím konkrétně zmiňovaném případě, netabuizuje kolegu v zaměstnání coby

¹³⁹ In an interview with Al-Watani Al-Yawm, he said: „Would Dr. Abd Al-Mahdi [Abd Al-Qadr] agree [to let] his wife, daughter, sister or even his mother breastfeed a grown man - whether a stranger or a family member? Would the Muslim scholars [want people] to say that their wives breastfeed any man who comes along?“ (Lavi 2007, cituje z Al-Watani Al-Yawm (Egypt), May 15, 2007).

potenciálního manželského partnera, ale slouží primárně k poskytnutí soukromí (*chulwa*), a to tak, že umožňuje dotyčné se částečně odhalit před cizím mužem¹⁴⁰.

9.3.4 (Po)mléčné pouto ve službách společenských a politických aliancí

Jak ukázaly vybrané etnografické studie, z (po)mléčného pouta jsou v islámu odvozována nejen manželská tabu, ale vyplývají z něj také důležité sociální, politické a ekonomické důsledky (MacClancy 2009: 163). V této souvislosti jsou pozoruhodné zejména různé z minulosti doložené sofistikované sociální strategie, kdy se například ustanovením (po)mléčného pouta dosahovalo mimokonfesionálních aliancí nebo spojenectví napříč společenskou hierarchizovanou sítí, které by byly v běžných podmínkách určitého sociálního řádu nepřipustné. V předrevolučním Rusku mezi sebou křesťanství venkované severní Gruzie a jejich muslimské protějšky za kavkazskými horami pěstovali čilou obchodní výměnu. Mezikonfesionální sňatky ale byly v této oblasti nepřipustné a tak jediným možným způsobem, jak posílit vazby mezi dvěma obchodními partnery, bylo odkojit a vychovat dítě toho druhého. Dítě se vrátilo domů před dosažením puberty, aby rodina náhradních rodičů nebyla podezírána z toho, že jej zneužívá k pracovním úkonům. Tak bylo zajištěno, že potomci obchodně spřátelených rodin budou hovořit tím samým jazykem, budou ctít ty samé hodnoty a lépe tak udrží již navázané vztahy. Ještě dnes je mléčné pouto v této oblasti respektovanou institucí, rodiče se navštěvují, vyměňují si dary a očekává se, že soukrojenci budou během života udržovat úzké vztahy (Dragadze 1987, citováno v MacClancy 2009: 166-167).

Nejradikálnější a nejpropracovanější využití mléčného spříznění k politickým záměrům bylo zaznamenáno v maličkém čitralském království severního Pákistánu. Vysoce hierarchizovaná společnost složená z panovnických kruhů, aristokracie, nižší vrstvy a otroků tu přežívala až do roku 1950. V panovnických kruzích bylo zvykem, že dítě bylo po narození předáno k odkojení aristokratkám. Tyto ženy se snažily, aby s princátkem nebo princeznou bylo zároveň odkojeno co nejvíce jejích vlastních dětí.

¹⁴⁰ Toto částečné odhalení podle něj představuje zejména odložení hidžábu a odkrytí vlasů. Očím druhého pohlaví tak společně s obličejem zůstávají vystavené méně problematické, doslova „lehčí“ privátní partie (al-‘aurát al-chařffa) (Ismá‘íl 2007).

Blahobyť, který čekal na královského potomka se pak automaticky rozšiřoval na tyto soukrajence. Náhradní rodiče princezny například obdrželi pozemky a jiné dary, když byla představena dvoru ve věku 7 let. Ti, kteří odchovali prince, požívali podobných výhod. Navíc, pokud se stal správcem provincie, jeho bratři, soukrajenci, automaticky nabyli postu rádců a měli ve správě exekutivní pravomoci. Na nižších úrovních, tedy mezi aristokracií a běžnými lidmi, byla praxe podobná. Nižší vrstvy pak mohly například profitovat tím způsobem, že náhradní rodina byla osvobozena od daní (Biddulph 1880: 82-3, citováno v MacClancy 2009: 167).

Závěr

Tato práce se pokusila tematizovat problematiku těla a tělesnosti v islámské kultuře, a to i přes metodologické obtíže spojené s otázkou, který myšlenkový proud nebo kultický projev „islám“ reprezentuje. Zvolena proto byla širší výchozí textová základna a zohledněny prameny charakteru právního, filozofického, medicínského, odborného, ale také populárního.

Ačkoli bylo poukázáno na „vymezující“ charakter těla, zejména v symbolické rovině, primárně byly sledovány způsoby, jakými je tělo společensky/kulturně „vymezováno“. Pomyslný vrcholný článek této linie diktátu lidskému tělu představují soudobé lékařské technologie a zákroky, které tělesné schránky penetrují, ať již za účelem vložení či odebrání určitých částí (například oplodněných vajíček nebo životně důležitých orgánů). V souvislosti s takovými invazivními zákroky je nejen pozměňována samotná vnitřní struktura lidského těla, ale z čistě pragmatických příčin bývá také rozhodováno o tom, zda vybrané tělo disponuje nezbytnými vitálními funkcemi nebo zda je jeho nositel při smyslech, vnímá své tělo a může jako tělo dále existovat.

Z tohoto pohledu je zajímavá například otázka transplantace životně důležitých orgánů v islámských zemích. Setká-li se tento zákrok s ideologií jedinečnosti stvoření lidského těla Bohem, může hypoteticky vést i k nábožensky motivovaným pochybnostem na straně lékařských autorit. Debra Budianiová vedla rozhovory s lékaři na několika egyptských klinikách, které provádějí transplantace ledvin a jaterních tkání. Navzdory skutečnosti, že například roku 1988 byla respektovaným al-azharským šejchem Tantáwím vydána fatwa, která se nestaví proti možnosti transplantace z těla živého, „nekomerčního“ dárce a mrtvého, pokud k tomu před smrtí dal souhlas (Budiani 2007: 131), setkala se i s odporem vůči takové operaci u řady lékařů. Jeden z oponentů poukazoval na skutečnost, že lidské tělo bylo od Boha obdařeno dvěma ledvinami a není proto dovolené dárce o jednu z nich připravit (Budiani 2007: 135).

Ještě silněji formulovaný predestinační charakter lidského života v islámském myšlení (je to Bůh, kdo dal člověku vzniknout a kdo určil dobu jeho smrti a vzkříšení – K 80:16-23) může kolidovat také s rozhodnutím o eventuální lékařské intervenci formou takzvané, i pro západní diskurz problematické, *euthanasie*. Tradiční literatura poskytuje pro *qatl ar-rahma* (milosrdnou smrt) komparativní materiál v podobě textů věnujících se problematice úmyslného usmrcení se, ať již „jednoznačně“ v podobě sebevraždy¹⁴¹ nebo v některých případech mučednické smrti a s tím souvisejícího převažujícího zamítavého postoje k rozhodnutí ukončit předčasně život s důvěrou svěřený člověku Bohem (Brockopp 2003).

Tématika výše zmíněných transplantací a *euthanasie* se do jisté míry schází v oblasti stanovení klinické smrti pacientů. Právě moderní přístroje umožňující udržování funkce srdce a řízeného dýchání otevřely cestu k transplantacím orgánů z těl pacientů, jejichž mozek již nevykazoval žádnou aktivitu (Krawietz 2003: 195). Otázka stanovení klinické smrti (*al-maut al-inklíníkí*) ale opět do islámského teologického diskurzu vnáší několik otázek, například zda je člověk delegovaný k tomu, aby se sám pokoušel označit předurčenou dobu smrti (při akceptování nefunkčnosti mozku jako rozhodujícího faktoru) nebo ji úmyslně oddaloval (v případě umělého udržování řízeného dýchání). Ti, kteří zpochybňují nedostatek mozkové aktivity (*maut ad-dimágh*) jako rozhodující kritérium se pak také samozřejmě zamítavě staví k transplantaci orgánů z těl klinicky mrtvých pacientů, která může být touto názorovou optikou nahlížena až jako akt vraždy (Krawietz 2003: 201).

Řada studií se dnes věnuje také otázce aplikace asistovaných reprodukčních technologií (ART) v islámských společnostech. Marcia Inhornová (2006, 2007) se zaměřila konkrétně na okolnosti provádění *inseminace* a *in vitro fertilizace* (IVF). Sperma má v islámské kultuře poněkud ambivalentní postavení. Již byla zmíněna jeho „pilotní“ a kreativní role udělovaná mu symbolicky v rámci reprodukčních

¹⁴¹ Tirmidhího sbírka uvádí tradici, podle které na sebevraha v pekelném ohni čeká sisýfovský úděl věčného znovuseumrcování – ten, kdo spáchal sebevraždu zbraní, si ji bude znovu a znovu vrážet do břicha, ten, který se usmrtil jedem jej bude donekonečna usrkávat, ten, který se vrhl z hory bude znovu a znovu padat... („... qála man qatala nafsahu bi hadídatin fa hadídatuhu fí jadihi jatawadždža’u bihá fí nári džahannama chálidan muchalladan fíhá abadan wa man qatala nafsahu bi summin fa summuhu fí jadihi jatahassáhu fí nári džahannama chálidan muchalladan fíhá abadan wa man taraddá min džabalín fa qatala nafsahu fa huwa jataraddá fí nári džahannama chálidan muchalladan fíhá abadan.“) (Sunan at-Tirmidhí E: 2044).

teorií. Na druhou stranu je ale vnímáno také jako silně znečišťující (Khuri 2001: 69), odtud pak spíše odmítavý postoj islámských právních autorit k masturbaci a dilema mužů usilujících za pomoci lékařů o potomstvo v případě způsobu získávání nezbytného spermatického materiálu (Inhorn 2007: 39). Při IVF je dále v islámském kontextu vyloučena třetí strana, tedy možnost dárcovství vajíček nebo spermií, protože například oplodnění vajíčka cizí ženy by se vlastně rovnalo aktu cizoložství. Výjimkou se ale ukazuje být podle Inhornové ší'itský Írán, hlásící se, na rozdíl od sunnitských zemí, k instituci dočasného, finančně kompenzovaného manželství (*zawádž al-mut'a*). Dárkyně se díky tomu formálně na dobu procesu zahrnující odebrání vajíčka z jejího těla, jeho oplodnění mužovým spermatem a vložení zárodku do těla „první“ manželky, stává legální, „druhou“, manželkou a nebezpečí nelegálního početí je tak z právního hlediska zažehnáno (Inhorn 2006: 436).

Do islámského prostředí importované reprodukční technologie mohou v některých případech posílit také vitalitu tradičních kategorií příbuzenských (po)mléčných vazeb. Ty, jak bylo poukázáno výše, rozhodně nezmizely minimálně z diskurzu al-azharských právních autorit, a to navzdory tomu, že v dnešní společnosti vyvolávají smíšené reakce. Modelovým příkladem může být situace v islámské rodině, kde muž vychovává dceru, která byla zplozena umělým spojením vajíčka jeho manželky a spermatu cizího muže. Z přísně konfesního pohledu je takový otčím pro dívku v určitém věku potenciálním manželským partnerem a měla by se před ním zahalovat. Jednou z možností, jak tuto situaci vyřešit, je právě vytvoření (po)mléčného pouta mezi dotyčným mužem a jeho biologicky „nevlastní“ dcerou (Clarke 2006, citováno v MacClancy 2009: 174).

Výše zmíněný příklad vnáší do diskuze také téma „pružnosti“ a přizpůsobivosti těla v rámci společenské/kulturní manipulace s ním. Tělesná funkce kojení je zde inkorporována coby pomocný krok k nastavení rovnováhy v rodinných vztazích. Také již citovaná *in vitro* fertilizace je pro ty, kteří tento zákrok podstupují, jednoznačně pozitivně vnímaným „zásahem“ do tělesné schránky. Dokládá, jaký potenciál, který jsou schopni lékaři využít, lidské tělo má. Posunutí akademického diskurzu o lidském těle směrem k nahlížení této skutečnosti by mohlo otupit hrany spíše „negativisticky“ podbarvené interpretace společenské/kulturní „modifikace“ těla a tělesných funkcí (pozměňovat tělo znamená jej především ovládat, regulovat či

„normalizovat“). Podobnou změnu v promýšlení otázek spojených s tělem a tělesností zvažují také například noví editoři časopisu *Body&Society* (Blackman&Featherstone 2010: 4-5). V rovině populárních technik nakládání s lidským tělem a myslí by této nové poptávce odpovídala například v západním prostředí narůstající obliba technik transformace vědomí, prožitkových „regenerací“ těla, využívání „energetického léčebného systému planet“, otevírání „srdeční čakry“ a podobně.

Seznam použité literatury

Pokud je v práci odkazováno na biblické či koránské verše, jedná se o reference k těmto titulům:

BIBLE : Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih). 1996. Český ekumenický překlad. 7. přepracované vydání. Praha: Česká biblická společnost. 285 s.

KORÁN. (1972) 2000. Přeložil Ivan Hrbek. Reprint 1. vyd., vydání celkem 7 (v tomto překladu 3). Praha: Academia. 797 s.

ʿABD al-ʿÁL, ʿÁdil. 2007. *At-tibb al-qadím (chulásat asrár li ʿl-atibbáʿ al-qudámá min at-tabíʿija).* 3. vydání. Káhira: Darajial. 263 s.

ABUKHALIL, Asʿad. 1997. „Gender boundaries and sexual categories in the arab world.“ *Gender Issues* 15 (1-2): 91-104.

AL-ASWÁNÍ, ʿAláʿ. 2009. *Jakubianov dom.* Z arabštiny přeložil Emanuel Beška. Bratislava: Slovart. 238 s.

AL-DŽAUZÍJA, Ibn Qajjim. 2000. *At-Tibb an-Nabawí.* Káhira: Dár al-kitáb al-hadíth. 400 s.

ALI, Kecia 1996. *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qurʿan, Hadith and Jurisprudence.* Oxford: Oneworld Publications. 192 s.

ALLOULA, Malek. 1986. *The Colonial Harem.* Minneapolis: University of Minnesota Press. 160 s.

ALTORKI, Soraya. 1980. „Milk-Kinship in Arab Society: An Unexplored Problem in the Ethnography of Marriage.“ *Ethnology* XIX (2): 233-44.

AL-QARADAWI, Yusuf. 2005. *The Lawful and the Prohibited in Islam.* Z arabštiny přeložili K. al-Hilbawi; M. Siddiqi; S. Shukri. Cairo: Al-Falah Foundation. 355 s.

AN-NAFZÁVÍ, Sídí Muhammad. 2001. *Zahrada vůní pro potěchu myslí: 400 let staré pojednání o Arabech a milování.* Přel. Svetozár Pantůček. Praha: Dar Ibn Rushd. 146 s.

AN-NAWAWÍ, Jahjá. 2008. *Zahrady spravedlivých: sbírka výroků proroka Muhammada.* Přeložil a komentářem opatřil Petr Pelikán. Praha : Nakladatelství AMS. 527 s.

- ARISTOTLE. 1912. *On the Generation of Animals*. Přeložil Arthur Platt. Oxford: Clarendon Press. Elektronická verze dostupná z: <http://ebooks.adelaide.edu.au/a/aristotle/generation/>
- AR-RÁZÍ, Abú Bakr Muhammad b. Zakaríj. 1979. *Libro de la introducción al arte de la medicina o „ISAGOGE“* (edición del texto árabe con glosario). Přeložil María de la Concepción Vázquez de Benito. Salamanca: Universidad de Salamanca. 48 s.
- ASWAT. B.r. *Mustalahát asásíja fi 'l-huwíja/hawíja al-džinsíja*. 16 s. Dostupné z: <http://www.aswatgroup.org>
- ATIYA, Nayra. (1982) 1984. *Khul-Khaal: Five Egyptian Women Tell Their Stories*. Cairo: AUC. 177 s.
- BAUDOUIN, Dupret. 2001. „Sexual Morality at the Egyptian Bar: Female Circumcision, Sex Change Operations, and Motives for Suing.“ *Islamic Law and Society* 9(1): 42-69.
- BECKHAM, Sue Bridwell (1988) 2004. „The American Front Porch: Women's Liminal Space.“ In: Delaney, Carol. *Investigating culture: An Experimental Introduction to Antropology*. Oxford: Blackwell Publishing, s. 64-74. Původně publikováno v *Making the American Home: Middle-Class Women and Domestic Material Culture, 1840-1940*, ed. Marilyn F. Motz and Pat Browne. Bowling Green: Popular Press.
- BERG, Charles. 1951. *The Unconsciois Significance of Hair*. London: Georgie Allen and Undin. 106 s.
- BIDDULPH, John. 1880. *Tribes of the Hindoo Koosh*. Calcutta: Office of the Superintendent of Printing.
- BLACKMAN, Lisa & FEATHERSTONE, Mike. 2010. „Re-visioning Body & Society.“ *Body & Society* 16(1): 1-5.
- BODDY, Janice. 1989. *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and Zar Cult in Northern Sudan*. Wisconsin: University of Wisconsin Press. 399 s.
- BORDO, Susan. (1993) 2004. *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press. 361 s.
- BOUHDIBA, Abdelwahab. (1975) 2004. *Sexuality in Islam*. Z francouzštiny přeložil Alan Sheridan. London: Saqi Books. 288 s. Originální text publikován roku 1975 jako *La sexualité en islam*.
- BOURDIEU, Pierre. (1970) 2002. „The Kabyle House or the World Reversed.“ In: Highmore, Ben. (ed.). *The Everyday Life Leader*. London: Routledge, s. 161-175.
- BOURDIEU, Pierre. (1979) 1984. *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. London: Routledge & Kegan Paul. 613 s.

BOURDIEU, Pierre. (1994) 1998. *Teorie jednání*. Přel. Věra Dvořáková. Praha: Karolinum. 179 s. Originální text publikován roku 1994 jako *Raisons pratiques: Sur la théorie de l'action*.

BOURDIEU, Pierre. (1998) 2000. *Nadvláda mužů*. Přeložila Věra Dvořáková, doslov napsal Miloslav Petrusek. Praha: Karolinum. 145 s. Originální text publikován roku 1998 jako *La Domination masculine*.

BOWEN, Donna Lee. 1997. „Abortion, Islam, and the 1994 Cairo Polulation Conference.“ *International Journal of Middle East Studies* 29 (2): 161-184.

BOWEN, Donna Lee. 2002. „Abortion and the Ethics of Life.“ In: Bowen, Donna Lee & Early, Evelyn A. (eds.). *Everyday Life in the Muslim Middle East*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, s. 169-179.

BROCKOPP, Jonathan E. 'A "Good Death" in Islamic Theology and Law.' In: Brockopp, Jonathan E. (ed.). *Islamic Ethics of Life: Abortion, War, and Euthanasia*. Columbia: University of South Carolina, s.177-193.

BROWN, Peter. 2000. *Tělo a společnost: muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*. Z angličtiny přeložila Eva Lajkepová. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury. 435 s.

BUDIANI, Debra. 2007. „Facilitating Organ Transplants in Egypt: an analysis of doctor's discourse.“ *Body & Society* 13(3): 125-149.

BUHL, F. 2004. „Tawaf.“ In: *The Encyclopaedia of Islam*. Svazek X (cd-rom vydání). Brill Academic Publisher, s. 376a. Celkem 12 svazků.

CLARKE, Morgan. 2006. „Shiite perspectives on kinship and the new reproductive technologies“. *ISIM Review* 17: 26-27.

CONRAD, Lawrence I. 1993. „Arab-Islamic Medicine.“ In: Bynum, W.F. & Porter, Roy (eds.). *Companion Encyclopedia of the History of Medicine*. Svazek 1. Abingdon: Taylor and Francis, s. 676-727.

CONRAD, Lawrence I. (2001) 2003. „Islam and the Body.“ In: Blakemore, Colin & Jennett, Sheila. *The Oxford Companion to the Body*. [online] [1.9. 2011] Dostupné z: <http://www.answers.com/topic/islam-and-the-body>

CSORDAS, Thomas J. 1990. „Embodiment as a Paradigm for Antropology.“ *Ethos* 18 (1): 5-47.

DELANEY, Carol.1994. „Untangling the meanings of hair in Turkish society.“ *Anthropological Quarterly* 67 (4): 159-172.

DELANEY, Carol. 2004. *Investigating culture: An Experimental Introduction to Antropology*. Oxford: Blackwell Publishing. 441 s.

- DREGER, Alice Domurat. 2009. *Hermafroditi a medicínská konstrukce pohlaví*. Přeložil Daniel Micka. Praha: Triton. 298 s.
- DRAGADZE, Tamara. 1987. *The Domestic Unit in a Rural Area of Soviet Georgia*. Oxford: University of Oxford. Nepublikovaná disertační práce.
- DOLS, Michael W. 1984. *Medieval Islamic Medicine: Ibn Ridwan's treatise "On the prevention of bodily ills in Egypt"*. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press. 186/63 p.
- DOUGLAS, Mary. (1966) 1995. *Purity and Danger: an analysis of concepts of pollution and taboo*. London: Routledge. 193 s.
- DUDOVÁ, Radka. 2009. „Interrupce v socialistickém Československu z foucaultovské perspektivy.“ *Gender Sociologie*. [online] [cit. 1. 1. 2011]. Dostupné z: <http://www.genderonline.cz/view.php?cisloclanku=2009091303>
- DUNNE, Bruce. 1990. „Homosexuality in the Middle East: an agenda for historical research.“ *Arab Studies Quarterly* 12 (3/4): 55-82.
- EARLY, Evelyn, A. 1993. *Women of Cairo: Playing with an Egg and a Stone*. Cairo: AUC Press. 217 s.
- EICKELMAN, Dale F. 2009. „Afterword: Re-reading Bourdieu on Kabylia in the Twenty-first century.“ In: Goodman, Jane E. & Silverstein, Paul A. (eds.). *Bourdieu in Algeria: colonial politics, ethnographic practices, theoretical developments*. University of Nebraska Press, s. 255-268.
- EL-ASSYOUTI, Mohamed. 2006. „To balance the scales.“ *Al-Ahram Weekly* (29 June – 5 July): 15.
- EL GUINDI, Fadwa. 1999. *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*. Oxford, New York: Berg. 242 s.
- ELGOOD, Cyril. 1962. „Tibb-ul-Nabbi or Medicine of the Prophet.“ *Osiris* 14: 33-192.
- ERBAN, Vít. 2005. „Kategorie nečistého v symbolické antropologii Mary Douglasové.“ In: Tomáš Bubík & Martin Fárek (eds.). *Náboženství a jídlo*. Pardubice: Univerzita Pardubice, s. 35-41.
- ERNST, Carl W. 2005. „Situating Sufism and Yoga.“ *Journal of the Royal Asiatic Society*. Series 3. 15 (1): 15-43.
- FAFEJTA, Martin. 2004. *Úvod do sociologie pohlaví a sexuality*. Ve Věrovanech: J. Piskiewicz. 159 s.
- FEATHERSTONE, Mike & HEPWORTH, Mike & TURNER, Bryan S. (1991) 2001. *The Body - social process and cultural theory*. London: Sage. 408 s.

FORTIER, Corinne. 2007. „Blood, Sperm and the Embryo in Sunni Islam and in Mauritania: Milk Kinship, Descent and Medically Assisted Procreation.“ *Body & Society* 13(3): 15-36.

FOUCAULT, Michel. (1976) 1999. *Dějiny sexuality I: Vůle k vědění*. Z francouzštiny přeložil Čestmír Pelikán. Praha: Hermann & synové. 189 s. Originální text publikován roku 1976 jako *Volonté de savoir. Histoire de la sexualité, tome I*.

FOUCAULT, Michel (1984) 2003. *Dějiny sexuality III: Péče o sebe*. Z francouzského originálu přeložili Miroslav Petříček, Ladislav Šerý a Josef Fulka. Praha: Hermann & synové. 326 s. Originální text publikován roku 1984 jako *Le souci de soi. Histoire de la sexualité III*.

FRIEDLANDER, Shems & MUZAFFEREDDIN, al-Hajj Shaikh. 1978. *Ninety-Nine Names of Allah*. London: Harper Colophon Books. 128 s.

GALÉNOS. 1978. „O dietě způsobující hubnutí.“ Z řečtiny přeložila Edita Svobodová. In: *Čtení o antice 1977*. Praha: Nakladatelství Svoboda, s. 55-65.

GHANNAM, Farha. 2004. „Quest for Beauty: Globalization, Identity, and the Production of Gendered Bodies in Low-income Cairo.“ In: Ghannam Farha & Sholkamy Hania (eds.). *Health and Identity in Egypt: Shifting Frontiers*. Cairo: AUC Press, s. 43-63.

GILADI, Avner 1999. *Infants, Parents and Wet Nurses: Medieval Islamic Views on Breastfeeding and their Social Implications*. Leiden: Brill. 191 s.

Glossary of Arabic Terms. [online] [cit.14.11. 2010]. Dostupné z: <http://www.bintelnas.org/10muqadeema/transl-eng.html>

GOMBÁR, Eduard. 1994. *Úvod do dějin islámských zemí*. Praha: Najáda. 180 s.

GRAHAM-BROWN, Sarah 1988. *Images of women: the portrayal of women in photography of the Middle East, 1860-1950*. London: Quartet. 274 s.

GRANQVIST, Hilma. 1931. *Marriage Conditions in a Palestinian Village*. Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica.

GRANQVIST, Hilma. 1947. *Birth and Childhood among the Arabs. Studies in a Muhammadan Village in Palestine*. Helsingfors: Soederstroem & CO Foerlagsaktiebolag.

GROSZ, Elizabeth A. 1994. *Volatile bodies: toward a corporeal feminism*. Blomington: Indiana University Press. 250 s.

HALLPIKE, C. R. 1969. „Social Hair.“ *Man (New Series)* 4: 256-64.

HANSEN, Henry Harald. 1972-73. „Clitoridectomy: Female Circumcision in Egypt.“ *Folk* 14-15: 15-26.

HASSAN, Rasha Mohammed. 2008. „*Clouds in Egypt's Sky*“: *Sexual Harassment: from Verbal Harassment to Rape*. Cairo: ECWR. 26 s.

HATLEY, Shaman 2007. „Mapping the esoteric body in the Islamic yoga of Bengal.“ *History of Religions* 46 (4): 351-368.

HAWARI, Walaa. 2007. „Milk Kinship Can Be an Interesting Adoption Tool.“ *Arab News*. [online] [cit.15.1. 2011]. Dostupné z: <http://www.arabnews.com/?page=9§ion=0&article=100901&d=7&m=9&y=2007>

HERSHMAN, Paul. 1974. „Hair, Sex and Dirt.“ *Man* 9: 274-98.

HIPPOKRATES. 1993. *Aforismy, Prognostikon, O vzduchu, vodách a místech*. Přeložil Ondřej Schrutz. Praha: Alberta. 109 s.

HOLY, Ladislav. 1983. „Symbolic and non-symbolic aspects of Berti space.“ *Man* 18: 269-88.

HOLY, Ladislav. 1991. *Religion and custom in a Muslim society: the Berti of Sudan*. Cambridge: Cambridge University Press. 243 s.

HOODFAR, Homa. 1992. „The veil in their minds and on our heads: the persistence of colonial images of Muslim women.“ *Resources for Feminist Research* 22 (3/4): 5-18.

CHIŠTI, šajch Hakim Moinuddin. (1991) 1999. *Kniha súfistického léčitelství*. Z anglického originálu přeložila Eva Kueblbeková. Praha: Pragma. 204 s.

IBN ISHÁQ. 1967. *Život Muhammada, Posla Božieho & Ibn Challikán – Zprávy o synoch času*. Z arabštiny přeložil Ján Pauliny. Bratislava: Tatran. 288 s.

IBN TUFAJL, Abú Bakr. 1957. *Živý syn bdícího*. Z arabštiny přeložil a předmluvu napsal Ivan Hrbek. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění. 120 s.

ILKKARACAN, Pinar. 2002. „Women, sexuality, and social change in the Middle East and the Maghreb.“ *Social Research* 69(3): 753-779.

INHORN, Marcia C. 1994. *Quest for Conception: Gender, Infertility, and Egyptian Medical Traditions*. Philadelphia: UP Press. 441 s.

INHORN, Marcia C. 2006. „Making muslim babies: Ivf and gamete donation in sunni versus shi'a islam.“ *Culture, Medicine and Psychiatry* 30 (4): 427-450.

INHORN, Marcia C. 2007. „Masturbation, Semen Collection and Men's IVF Experiences: Anxieties in the Muslim World.“ *Body & Society* 13 (3): 37-53.

Islamic Fatawa Regarding Women. 1996. Uspořádal a úvod napsal Muhammad bin Abdal-Aziz al-Musnad. Riyadh: Darussalam Publishers & Distributors. 391 p. Kniha

vychází z překladu souboru Fatáwá al-mar'a, který pořídil Jamaal Al-Din M. Zarabozo.

ISMÁ'ÍL, Farádž. 2007. „Fatwá tabíhu li 'l- mar'a irdá' zamíl al-'amal man'an li 'l-chulwa al-muharrama“. *Al-'Arabíja Net* 16. 5. 2007. [online] [cit. 5.1. 2010]. Dostupné z: <http://www.alarabiya.net/articles/2007/05/16/34518.html>

IZEDBEGOVIČ, Ali. 1997. *Islám mezi východem a západem*. B.m.: TWRA. 341 s.

JŮNOVÁ MACKOVÁ, Adéla. 2009. „Český průvodce po Egyptě – cesty E. Štrunce, A. Businského a manželů Zelenkových.“ In: Navrátilová, Hana et al. „*Krásný, báječný, nešťastný Egypt!*“: čeští cestovatelé konce 19. a první poloviny 20. století. Praha: Libri, s. 285-305.

JUYNBOLL, G. H. A. (1971) 1996. „The hadith in the discussion on birth-control.“ In: Juynboll, G. H. A. (ed.). *Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadith*. Aldershot: Variorum, s. 373-379.

KABBANI, Rana 1986. *Europe's Myths of Orient*. Bloomington: Indiana University Press. 166 s.

KAJKÁ'ÚS. 1977. *Kniha rad*. Z perštiny přeložil Jiří Osvald. Praha: Odeon. 242 s.

KATZ, Marion Holmes 2002. *Body of text: the emergence of the Sunni law of ritual purity*. Albany: State University of New York Press. 275 s.

KENNEDY, John G. 1978. „Mushahara: A Nubian Concept of Supernatural Danger and the Theory of Taboo.“ In: Kennedy, John (ed.). *Nubian Ceremonial Life*. Berkeley: University of California Press, s. 125-150.

KHURI, Fuad I. 2001. *The Body in Islamic Culture*. London: Saqi Books. 189 s.

KISTER, Meir Jakob. 1979. „Pare Your Nails: a study of an early tradition.“ *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 11 (68): 63-70.

KOCTURK, T. 2003. „Foetal development and breastfeeding in early texts of Islamic tradition.“ *Acta Pediatr* 92: 617-620.

KOEDT, Anne. (1968) (1972) 1996. „The Myth of the Vaginal Orgasm.“ In: Scott, Sue & Jackson, Stevi (eds.). *Feminism and Sexuality – a Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press, s. 111-116.

KOMÁREK, Stanislav. 2005. *Spasení těla: moc, nemoc a psychosomatika*. Praha: Mladá fronta. 146 s.

KOTALOVÁ, Jitka. 1993. *Belonging to Others: Cultural Construction of Womanhood among Muslims in a Village in Bangladesh*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis. 252 s.

- KOUŘILOVÁ, Iveta. 2003. „Žena a sexualita – fatální téma islámu.“ In: Kouřilová, Iveta & Mendel, Miloš (eds.). *Cesta k prameni: fatwy islámských učenců k otázkám všedního dne*. Praha: Orientální ústav AV ČR, s. 33-64.
- KRAWIETZ, Birgit. „Brain Death and Islamic Traditions: Shifting Borders of Life?“ In: Brockopp, Jonathan E. (ed.). *Islamic Ethics of Life: Abortion, War, and Euthanasia*. Columbia: University of South Carolina, s. 194-213.
- KROPÁČEK, Luboš. 1996. *Islámský fundamentalismus*. Praha: Vyšehrad. 264 s.
- KROPÁČEK, Luboš. 2003. *Duchovní cesty islámu*. 3. vydání. Praha: Vyšehrad. 312 s.
- KROPÁČEK, Luboš. 2008a. *Súfismus: Dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad. 341 s.
- KROPÁČEK, Luboš. 2008b. „Islám“. In: Knotková-Čapková, B a kol. *Obrazy ženství v náboženských kulturách*. Praha, Litomyšl: Paseka, s. 110-141.
- KUGLE, Scott Siraj al-Haqq. 2003. „Sexuality, diversity, and ethics in the agenda of progressive Muslims.“ In: Safi, Omid (ed.). *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*. Oxford: Oneworld Publications, s. 190-234.
- LANE, Edward William. 2003. *An account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians: the definitive 1860 edition*. Cairo (N. Y.): AUC Press. 619 s. Přetištěno z pátého vydání z roku 1860.
- LANE, Edward William. (1865) 1968a. *An Arabic-English Lexicon*. Díl 2. Beirut: Librairie du Liban.
- LANE, Edward William. (1874) 1968b. *An Arabic-English Lexicon*. Díl 5. Beirut: Librairie du Liban.
- LAVI, L. 2007. „Al-Azhar Lecturer Suspended after Issuing Controversial Fatwa Recommending Breastfeeding on Men by Women in the Workplace.“ *Inquiry and Analysis Series*, no. 355. [online] [cit. 15.1. 2011]. Dostupné z: <http://memri.org/bin/articles.cgi?Page=archives&Area=ia&ID=IA35507>
- LE GOFF, Jacques & TRUONG, Nicolas. 2006. *Tělo ve středověké kultuře*. Překlad Věra Dvořáková. Praha: Vyšehrad. 155 s.
- LEACH, Edmund. 1958. „Magical Hair.“ *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 88: 147-64.
- LONGHURST, Robyn. 2001. *Geography and the body: exploring fluid boundaries*. London: Routledge. 166 s.
- MacCLANCY, Jeremy. 2009. „The Milk Tie“. In: Medina, F.X. & Avila, R. & de Garine, I. (eds.). *Food, Imaginaries and Cultural Frontiers (Essays in Honour of*

Helen Macbeth). Colección Estudios del Hombre. Serie Antropología de la Alimentación. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, s. 163-182.

MACFIE, A. L. (ed.). 2000. *Orientalism: a Reader*. Cairo: AUC Press. 382 s.

MAGHEN, Ze'ev. 1999. „Close Encounters: Some Preliminary Observations on the Transmission of Impurity in Early Sunni Jurisprudence.” *Islamic Law and Society* 6 (3): 348-392.

MAGHNIYYAH, Muhammad Jawad. 1997. *Taharah according to Five Schools of Islamic Law*. Svazek I. Tehran: Islamic Culture and Relations Organization. 90 s.

MACHÁČEK, Štěpán. 2003. „‘Ulamá’ tváří v tvář plánování rodiny.“ In: Kouřilová, Iveta & Mendel, Miloš (eds.). *Cesta k prameni: fatwy islámských učenců k otázkám všedního dne*. Praha: Orientální ústav AV ČR, s. 67-99.

MAUSS, Marcel. (1935) (1973) 2007. „Techniques of the Body“. *Economy and Society* 2: 70-88. In: LOCK, Margaret & FARQUHAR, Judith (eds.). *Beyond the body proper: reading the anthropology of material life*. Duke University Press, s. 50-68.

MEINARDUS, Otto. 1967. „Mythological, historical and sociological aspects of the practice of female circumcision among the Egyptians.“ *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 16: 387-397.

MENDEL, Miloš. 2010. „Islámský zákaz vína: mravní ideál a společenská realita.“ *Nový Orient* 65 (1): 24-29. Odborný čtvrtletník Orientálního ústavu AV ČR.

MENICUCCI, Garay. 1998. „Unlocking the Arab Celluloid Closet: Homosexuality in Egyptian Film.“ *Middle East Report*. No. 206 - Power and Sexuality in the Middle East: 32-36.

MERGUERIAN, Gayane Karen & NAJMABADI, Afsaneh. 1997. „Zulaykha and Yusuf: Whose ‘Best Story’?“ *International Journal of Middle East Studies* 29 (4): 485-508.

MERNISSI, Fatima. (1975) 1987. *Beyond the Veil: Female Dynamics in Modern Muslim Society* (upravené vydání). Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. 200 s.

MERNISSI, Fatima. (1987) (1991) 1998. „A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam.“ In: Kurzman, Charles (ed.). *Liberal Islam: a sourcebook*. Oxford: Oxford University Press, s. 112-126. Převzato z knihy Fatima Mernissi. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1991. Poprvé publikováno ve francouzštině roku 1987.

MIHULOVÁ, Marie & SVOBODA, Milan. 2007. *Abeceda Jógy*. 2. vyd. Liberec: Santal. 144 s.

- MILES, Hugh. 2008. *Playing Cards in Cairo: Mint Tea, Tarneeb and Tales of the City*. London: Abacus. 279 s.
- MUIJSENBORG van den, M.E.T.C. & Lagro-Janssen, T.A.L.M. 2006. „Urinary incontinence in Moroccan and Turkish women: A qualitative study on impact and preferences for treatment.“ *British Journal of General Practice* 56 (533): 945-949
- MURPHY, Robert Francis. 2001. *Umlčené tělo*. Z anglického originálu přeložila Jana Ogrocká. Praha: Sociologické nakladatelství. 188 s.
- MURRAY, Stephen. 2000. *Homosexualities*. Chicago: University of Chicago Press. 515 s.
- MURRAY, Stephen O & ROSCOE, Will. 1997. *Islamic homosexualities: culture, history, and literature*. With additional contributions by Eric Allyn et al. N.Y., London: New York University Press. 331 s.
- MUSALLAM, Basim F. 1983. *Sex and Society in Islam: Birth Control before the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press. 186 s.
- MUSTAFA, Hani. 2006. „Novel drama.“ *Al-Ahram Weekly* (29 June – 5 July): 15.
- NAVRÁTILOVÁ, Hana . 2009. „Krásný, báječný, nešťastný Egypt!“ Případ českého orientalismu. In: Navrátilová, Hana et al. „*Krásný, báječný, nešťastný Egypt!*“: čeští cestovatelé konce 19. a první poloviny 20. století. Praha: Libri, s. 512-569.
- NEWMAN, Ja'akov & SIVAN Gavri'el. 1998. *Judaismus od A do Z: slovník pojmů a termínů*. Praha: Sefer. 285 s.
- NOSEK, Bedřich & DAMOHORSKÁ, Pavla. 2005. *Úvod do synagogální liturgie*. Praha: nakladatelství Karolinum. 160 s.
- OAKLEY, Ann. (1972) 2000. *Pohlaví, gender a společnost*. Z anglického originálu přeložili Milena Poláčková a Martin Poláček. Praha: Portál. 171 s.
- OBEYESEKERE, Gananath. 1981. *Medusa's Hair – An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago, London: The University of Chicago Press. 232 s.
- OLIVERIUS, Jaroslav. 1995. *Svět klasické arabské literatury*. Brno: Atlantis. 388 s.
- OSTŘANSKÝ, Bronislav. 2004. *Dokonalý člověk a jeho svět v zrcadle islámské mystiky: Úradky boží pro nápravu lidského království šejcha Muhjiddína ibn 'Arabího*. Praha: OÚ AV ČR. 130 s.
- OSTŘANSKÝ, Bronislav. 2005. „Islám a prorocká medicína.“ *Dingir* 8 (3): 94-95.
- OSTŘANSKÝ, Bronislav. 2009. *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti*. Praha: Libri. 255 s.

- PARKER, Melissa. 1999. „Female Circumcision and Cultures of Sexuality.“ In: Skelton, Tracey & Allen, Tim (eds.). *Culture and Global Change*. London: Routledge, s. 201-211.
- PERHO, Irmeli. 2003. „Medicine and the Qur'an.“ In: McAuliffe, Jane Dammen et al. (ed.). *Encyclopaedia of Qur'an*. Svazek III. Leiden: Brill Publishers, s. 349-367. Celkem 5 svazků s indexem vydaných v letech 2001-2006.
- PELLAT, Ch. 2004. „Liwat.“ In: *The Encyclopaedia of Islam*. Svazek V (cd-rom vydání). Brill Academic Publisher, s. 776a. Celkem 12 svazků.
- PETRUSEK, Miroslav & MILTOVÁ, Alena & VODÁKOVÁ, Alena (eds.). 1996. *Sociologické pojmosloví: Sociologické školy, směry, paradigmata*. Svazek 4. Praha: SLON.
- PFLUGER-SCHINDLBECK, Ingrid. 2006. „On the Symbolism of Hair in Islamic Societies: An Analysis of Approaches.“ *Anthropology of the Middle East* 1(2): 72-88.
- PILCHER, Jane & WHELEHAN, Imelda. 2004. *50 Key Concepts in Gender Studies*. London: Sage. 216 s.
- PÍSAŘOVÁ, Petra. 2003. *Tahára – její místo ve fiqhu a praxe*. Diplomová práce. Praha: FF UK.
- PÍSAŘOVÁ, Petra. 2007. „Plody datlovníku jako potrava pro islámské medicínské nauky: ovoce, zvláště pak datle, v Koránu a prorocké tradici.“ In *Orientalia Antiqua Nova VII*. Plzeň: Dryada, s. 181-189.
- PÍSAŘOVÁ, Petra. 2010. „Egyptská mušáhara/kabsa aneb potýkání se s ženskou neplodností.“ In Budil, Ivo (ed.). *Acta 2/10 Fakulty filozofické ZČU V Plzni*. Plzeň: FF ZČU, s. 74-85.
- PORMANN, Peter E. & SAVAGE-SMITH, Emilie. 2007. *Medieval Islamic Medicine*. Cairo: AUC. 223 s. Vydání publikované na základě dohody s Edinburgh University Press Ltd.
- QOTB, Heba G. 2004. *Sexuality in Islam*. Disertační práce. Maimonides University. 234 s.
- REINHART, Kevin A. 1990. „Impurity/No Danger.“ *History of Religions* 30 (1): 2-24.
- RISPLER-CHAIM, Vadit. 2007. *Disability in Islamic law*. Dordrecht: Springer. 171 s.
- Román o Antarovi: staroarabská romance*. 1968. Přeložil Karel Petráček. Praha: Odeon. 295 s.

- ROALD, Anne Sofie. 2001. *Women in Islam: the Western experience*. London: Routledge. 339 s.
- ROWSON, Everest K. 1991. „The Effeminates od Early Medina.“ *Journal of the American Oriental Society* 111(4): 671-693.
- RUGH, Andrea B. 1986. *Reveal and conceal: dress in contemporary Egypt*. Syracuse: Syracuse University Press. 185 s.
- RULF, Eduard. 2000. *Volá Káhira 1939-1945: vzpomínky na čs. vojenské rozhlasové vysílání z Káhiry*. Olomouc: Votobia. 573 s.
- RYZOVA, Lucie. 2010. *Photography, Patriarchy, and Intimacy: Vernacular Albums of Mid-Twentieth Century Egyptian Youth*. [online] [cit. 1. 1. 2011]. Dostupné z: <http://www.virginia.edu/vpdiversity/media2010/SessionTwoPhotographyPatriarchy.html>. Přednáška prezentovaná na půdě University of Virginia, USA v rámci konference Media, Democracy, & Diversity 2. dubna 2010.
- SAID, Edward. (1978) 2008. *Orientalismus: západní koncepce Orientu*. Z anglického originálu přeložila Petra Nagyová. Praha: Paseka. 459 s.
- SACHEDINA, Zulie. 1990. „Islam, Procreation and the Law.“ *International Family Planning Perspectives* 16 (3): 107-111.
- SANDERS, Paula. 1991. „Gendering the ungendered body: hermaphrodites in medieval Islamic law.“ In: Keddie, Nikki R. & Baron, Beth (eds.). *Women in Middle Eastern History*. New Haven, London: Yale University Press, s. 74-95.
- SCHICK, Irvin Cemil. 1990. „Review essay: Representing Middle Eastern Women: Feminism and Colonial Discourse.“ *Feminist Studies* 16 (2): 345-380.
- SCHIMMEL, Annemarie. (1995) 1998. *My Soul Is a Woman: The Feminine in Islam*. Z němčiny přeložila Susan H. Ray. Cairo: AUC Press. 192 s. Původní text publikován v roce 1995 pod názvem Meine Seele ist eine Frau: Das Weibliche im Islam.
- SCHMIDTKE, Sabine. 1999. „Homoeroticism and Homosexuality in Islam: A Review Article.“ *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 62 (2): 260-266.
- SCHMITT, Arno & JEHODEA, Sofer (ed.). 1992. *Sexuality and eroticism among males in Moslem societies*. Binghampton, NY: Haworth Press. 201 s.
- SCHMITT, Arno. 1995. *Bio-bibliography of male-male sexuality and eroticism in Muslim societies*. Berlin: Verlag Rosa Winkel. 313 s.
- SCOTT, Sue & MORGAN, David (eds.). (1993) 1996. *Body matters: essays on the sociology of the body*. London: The Palmer Press. 148 s.

- SENGERS, Gerda. 2002. *Women and Demons: Cultic Healing in Islamic Egypt*. Leiden: Brill, 250 s.
- SHILLING, Chris. (1993) 2003. *The body and social theory*. London: Sage. 238 s.
- SKUPNIK, Jaroslav. 2002. *Manželství a sexualita z antropologické perspektivy*. Brno: Nadace Universitas, Masarykova univerzita, nakladatelství a vydavatelství Nauma. 75 s.
- SKUPNIK, Jaroslav. 2007. *Kultury sexuality: Západ a ženská obřízka. Kulturně antropologická perspektiva*. Brno: Nadace Universitas, Akademické nakladatelství CERM, Masarykova univerzita. 53 s. Modulové texty pro studenty antropologie a „příbuzných oborů“.
- SKUPNIK, Jaroslav. 2010. *Antropologie příbuzenství: příbuzenství, manželství a rodina v kulturně antropologické perspektivě*. Praha: SLON (studijní texty). 402 s.
- SPALOVÁ, Olga. 1971. *Malá světová obrazárna*. Praha: Svoboda. 243 s.
- SPELLBERG, D. A. 1996. „Writing the Unwritten Life of the Islamic Eve: Menstruation and the Demonization of Motherhood.“ *International Journal of Middle East Studies* 28 (3): 305-324.
- STILLMAN, Yedida Kalfon. (2000) 2003. *Arab Dress from the Dawn of Islam to Modern Times: A Short History*. Texty uspořádal Norman A. Stillman. Leiden: Brill. 240 s.
- STORCHOVÁ, Lucie (ed.). 2005. *Mezi houfy lotrův se pustiti: české cestopisy o Egyptě 15.-17. století*. Praha: Set out. 447 s.
- STOWASSER, Barbara Freyer. 1994. *Women in the Qur'an, traditions, and interpretation*. New York: Oxford University Press. 206 s.
- Tafsír at-Tabarí*. 1990. Svazek 30. Bajrút: Ma'rifá. Cd-rom vydání.
- The translation of the meaning of summarized sahih al-Bukhari* (arabic-english). 1996. Z arabštiny přeložil Muhammad Muhsin Khan. Riyadh: Maktaba Dar-us-Salam. 1096 s.
- TURNER, Bryan S. (1992) 2000. *Regulating bodies: essays in medical sociology*. London: Routledge. 280 s.
- TURNER, Bryan S. (1984) 2008. *The body & society: explorations in social theory*. London: Sage. 285 s.
- TYDLITÁTOVÁ, Věra & PÍSAŘOVÁ, Petra. 2006. „Vztah člověka a zvířete v Tanachu.“ In: *Akta Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni*. [1, 2006]. Plzeň : Dryada, s. 31-47.
- ULLMANN, Manfred. 1970. *Die Medizin im Islam*. Leiden: Brill. 379 s.

VAN GENNEP, Arnold. (1909) 1997. Přechodové rituály. Z francouzského originálu přeložila H. Beguiniová. Praha: Nakladatelství Lidové noviny. 201 s.

VRHEL, František. 2002. *Antropologie sexuality: sociokulturní hledisko*. Brno: Masarykova univerzita, Masarykiana a nakladatelství a vydavatelství Nauma. 80 s. Modulové učební texty pro studenty antropologie a „příbuzných“ oborů.

WASKUL, Denis & VANNINI, Philips. 2006. *Body/embodiment: symbolic interaction and the sociology of the body*. Aldershot: Ashgate Publishing. 297 s.

WAUGH, E. H. 2001. „Blood and Blood Clot.“ In: McAuliffe, Jane Dammen et al. (ed.). *Encyclopaedia of Qur'an*. Svazek I. Leiden: Brill Publishers, s. 237-238. Celkem 5 svazků s indexem vydaných v letech 2001-2006.

WIKAN, Unni. 1977. „Man Becomes Woman: Transsexualism in Oman as a Key to Gender Roles.“ *Man* 12(2): 304-319.

WIKAN, Unni. (1982) 1991. *Behind the veil in Arabia: women in Oman*. Chicago: The University of Chicago Press. 328 s.

WILKINSON, K. 2001. „Pakistani women's perceptions and experiences of incontinence.“ *Nursing standard* 16 (5): 33-39.

WINKLER, Hans Alexander. (1936) 2009. *Ghost riders of Upper Egypt: a study of spirit possession*. Cairo: AUC Press. 163 s.

WITZ, Anne. 2000. „Whose Body Matters? Feminist sociology and the Corporeal Turn in Sociology and Feminism.“ *Body & Society* 6 (1): 1-24.

YALOM, Marylin. 1999. *Dějiny ňadra: kulturní a sociální historie prsou od starověku až po současnost*. Praha: Rybka. 366 s.

ZAOUÏ, Amin 2003. *Podřízenost*. Z francouzštiny přeložila Kateřina Štěpánčíková. Brno: Es-ma. 124 s.

Použité internetové databáze

Texty hadíthů jsou v práci citovány dle výborů dostupných na <http://hadith.al-islam.com> a <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/> následně:

MALIK, Ibn Anas. *Al-Muwatta'*. Přeložili 'A'isha 'Abdarahman at-Tarjumana, Ya'qub Johnson. USC Hadith Database. University of Southern California. [online] [cit. 14.8. 2011]. Dostupné z: <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/muwatta/>

Sunan at-Tirmidhí A: 2051. [online] [cit. 14.8. 2011]. Dostupné z: <http://hadith.al-islam.com/Page.aspx?pageid=192&BookID=26&TOCID=1399>

Sunan at- Tirmidhí A: 2052. [online] [cit. 14.8. 2011]. Dostupné z: <http://hadith.al-islam.com/Page.aspx?pageid=192&TOCID=1399&BookID=26&PID=1977>

Sunan at-Tirmidhí B: 2049. [online] [cit. 14.8. 2011]. Dostupné z: <http://hadith.al-islam.com/Page.aspx?pageid=192&BookID=26&TOCID=1397>

Sunan at-Tirmidhí C: 2050. [online] [cit. 14.8. 2011]. Dostupné z: <http://hadith.al-islam.com/Page.aspx?pageid=192&TOCID=1397&BookID=26&PID=1974>

Sunan at-Tirmidhí D: 2076. [online] [cit. 14.8. 2011]. Dostupné z: <http://hadith.al-islam.com/Page.aspx?pageid=192&TOCID=1395&BookID=26&PID=2002>

Sunan at-Tirmidhí E: 2044. [online] [cit. 14.8. 2011]. Dostupné z: <http://hadith.al-islam.com/Page.aspx?pageid=192&TOCID=1394&BookID=26&PID=1967>

Sunan Abí Dáwúd A: 3882. [online] [cit. 14.8. 2011]. Dostupné z: <http://hadith.al-islam.com/Page.aspx?pageid=192&TOCID=1495&BookID=28&PID=3386>

K získání odborných článků byla převážně využívána akademická databáze <http://www.jstor.org/>

Několik knižních titulů uvedených v Seznamu použité literatury bylo prohlíženo prostřednictvím knižní databáze <http://books.google.com/>

Seznam příloh

Příloha 1: Smyslná orientální těla na plátnech francouzských mistrů. Reprodukce obrazů DELACROIX, Eugene. 1834. *Femmes d'Alger dans leur Appartement* (Alžírské ženy ve svých komnatách) a INGRES, Jean-Auguste-Dominique 1862. Le Bain Turc (Turecké lázně) převzaty z: <http://www.cartage.org.lb/fr/themes/arts/paintres/Pages/0079490fr.html> a <http://art.mygalerie.com/les%20maitres/ingres5.html> [online] [20.6.2011].

Příloha 2: Fyzické a spirituální účinky islámské modlitby v soudobé súfijské tradici. Nákresy s komentářem převzaty z: CHIŠTI, šajch Hakim Moinuddin. (1991) 1999. *Kniha súfistického léčitelství*. Praha: Pragma, s. 119, 121.

Příloha 3: Rozvrh kabylského domu očima P. Bourdieuho. Obrázek publikovaný ve studii BOURDIEU, Pierre. 1970. The Kabyle House or the World Reversed převzatý z: http://dm.ncl.ac.uk/tomschofield/files/2011/03/2366864588_22c9ef74e3_o.png [online] [21.7.2011]. Výklad k obrázku vychází z komentáře autora v: BOURDIEU, Pierre. (1970) 2002. „The Kabyle House or the World Reversed.“ In: HIGHMORE, Ben. (ed.). *The Everyday Life Leader*. London: Routledge, s. 162-164.

Příloha 4: Plavecké úbory odpovídající islámským požadavkům na zakrytí ženského těla. Obrázky převzaty z: <http://www.mycozzie.com> a <http://www.ahiida.com> [online] [10.5.2011].

Příloha 5: Teorie čtyř elementů ve svých mikro-makro kosmických rozměrech. Nákres převzatý z: PORMANN, Peter E. & SAVAGE-SMITH, Emilie. 2007. *Medieval Islamic Medicine*. Cairo: AUC, s. 43.

Příloha 6: Mužský prvek v koncepcích (po)mléčného pouta. Reprodukce obrazu CANO, Alonso. 1650. *The Miraculous Lactation of St. Bernard* (Zázračné kojení svatého Bernarda) převzata z: <http://www.flickr.com/photos/distan/5222648997/sizes/o/in/photostream/> [online] [10.5.2011]. Graf (po)mléčných příbuzenských pout přejatý z: ALTORKI, Soraya. 1980. „Milk-Kinship in Arab Society: An Unexplored Problem in the Ethnography of Marriage.“ *Ethnology* XIX (2): 236.

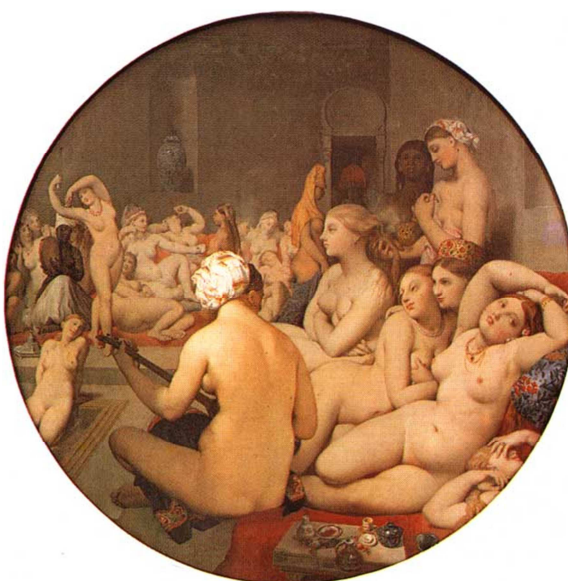
Příloha 1

Smyslná orientální těla na plátnech francouzských mistrů

Eugene Delacroix. 1834. *Femmes d'Alger dans leur Appartement* (Alžírské ženy ve svých komnatách).



Jean Dominique Ingres. 1862. *Le Bain Turc* (Turecké lázně).

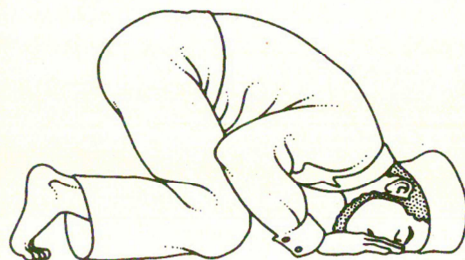


Příloha 2

Fyzické a spirituální účinky islámské modlitby v soudobé súfijské tradici

POZICE 5

Umístíte obě ruce na kolena a ohněte se pomalu dolů. Snadno přejděte do polohy vkleče. Pak se dotkněte hlavou a rukama země. Následujících sedm částí těla by se mělo dotýkat země: čelo, dvě dlaně, dvě kolena, špičky obou nohou. Konečná pozice u této polohy je zobrazena níže.



Jméno pozice: Sadzdah

Trvání: 12 sekund

Recitace:

Subhána Rabbí al- Alá

Subhána Rabbí al- Alá

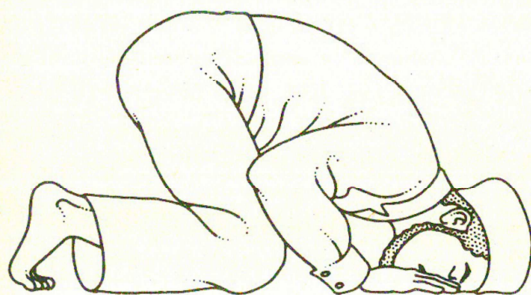
Subhána Rabbí al- Alá

(Sláva mému Pánu,

Nejvyššímu)

Blahodárné účinky: Kolena tvoří pravý úhel a umožňují, aby sílily svaly žaludku a zabraňovalo se ochablosti středního úseku těla. Zvyšuje se průtok krve do horní oblasti těla, zvláště do hlavy (včetně očí, uší, nosu) a do plic; mentální toxiny mohou být odplaveny krví. Udržuje správnou pozici plodu u těhotných žen, snižuje krevní tlak a zvyšuje elasticitu kloubů. Odbourává egotismus a marnivost. Zvyšuje trpělivost a důvěru v Boha. Zvyšuje duchovní stavy a produkuje v těle vysokou psychickou energii. Tato poloha velkého odevzdání se a pokory je základem uctívání.

POZICE 7



*Opakujte přesně pohyby
pozice 5.
Potom recitujte Alláhu ak-
bar a vraťte se do sedu, jako
je uvedeno v pozici 6.*

Blahodárné účinky: Opakované padnutí na tvář během několika sekund pročišťuje dýchací, nervový a oběhový systém. Poskytuje zážitek lehkosti těla a emocionálního štěstí. Dochází k okysličení celého těla. Vyrovnává sympatický a parasympatický nervový systém.

Příloha 3

Rozvrh kabylského domu očima P. Bourdieuho

Dům je rozdělen do dvou základních částí, *větší* je určena k obývání lidmi, *menší* vyhrazena domácím zvířatům. Na zdi, rozdělující prostor, jsou postaveny nádoby a košíky s potravinami k okamžité spotřebě a vodou. Nad stájí jsou uloženy pracovní nástroje a krmivo pro dobytek. Zde také nejčastěji, zejména v chladných měsících, přespávají ženy a děti. Proti zdi uzavírající druhou část napravo stojí konstrukce z cihel, zde jsou v otvorech uložené nádoby s obilím a kuchyňské náčiní z pálené hlíny. Zde je také situováno ohniště sestávající z otvoru kruhového tvaru obklopeného kameny, které při vaření podpírají nádoby. U zdi, která stojí naproti dveřím, je umístěný tkalcovský stav. Stěna, která vede od dveří k prostoru pro vaření je „temnou“ stranou domu. Zde se přes den věší oblečení a příkrývky, skladuje se zde voda. Stěna pro vaření je situována vůči stěně se stájí v rámci opozita *vysoký-nízký*, stěna se stavem je pak symbolicky vymezena vůči stěně u dveří jako *světlá* vůči *tmavé*. Stěna stáje je také *vlhká*, *syrová*, *zelená*, *tmavá* – jsou zde umístěny věci k bezprostřední konzumaci, jak pro lidské obyvatele domu, tak pro dobytek, zde se spí, zde byly počaty a zde se rodí děti, zde přebývají zvířata a jedná se o jedno z míst pro skladování vody. Část pro vaření je vyšší, *prosvětlená*, *vznešená*, určena pro *úpravu na ohni*, plná náčiní, které bylo vyrobeno člověkem a prošlo ohněm. Do této části vstupují hosté. V této části mají muži zbraně, ženy zde usedají ke stavu, k další „kulturní“ činnosti vedle přípravy jídla.

Tato opozita pak organizují i jiné části kabylského kosmu a každodenního života. Vstupují například do jazyka – host, který je nespokojený s tím, jak byl v domě přijatý, bude referovat k „temné stěně“, ke které byl posazen (jinak je čestným hostům vymezena prosvětlená část před tkalcovským stavem). Formují také vnímání mužské a ženské role ve společnosti – jsou to ženy, které zachází s většinou objektů z nižší, temné části domu (voda, dříví, hnůj). Zároveň je v případě organizace opozit znatelná provázanost – uvnitř domu platí v případě genderové dělby dichotomie *nahore* (*mužský svět*) a *dole* (*ženský svět*), mimo dům pak *uvnitř* (*dům asociovaný s ženou*) a *venku* (*zahrada asociována s mužským prostorem*).

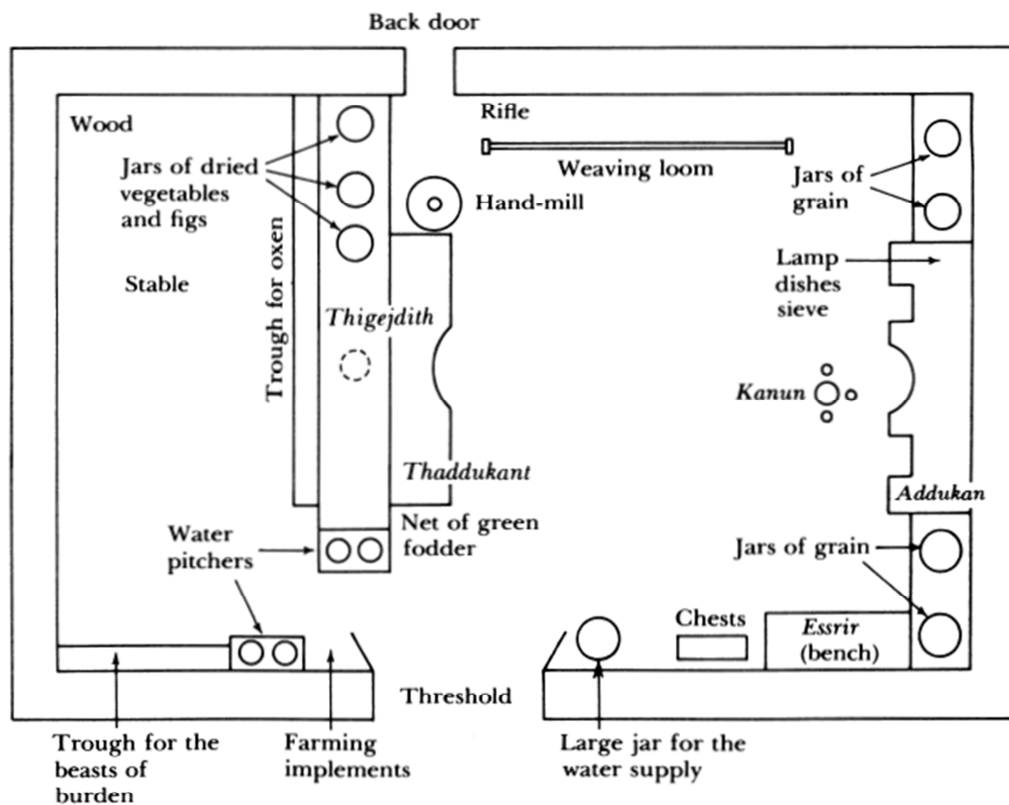


Fig. 1. Plan of the house

Pierre Bourdieu (1970),
'The Kabyle House or the World Reversed'

Příloha 4

Plavecké úbory odpovídající islámským požadavkům na zakrytí ženského těla

Mycozzie



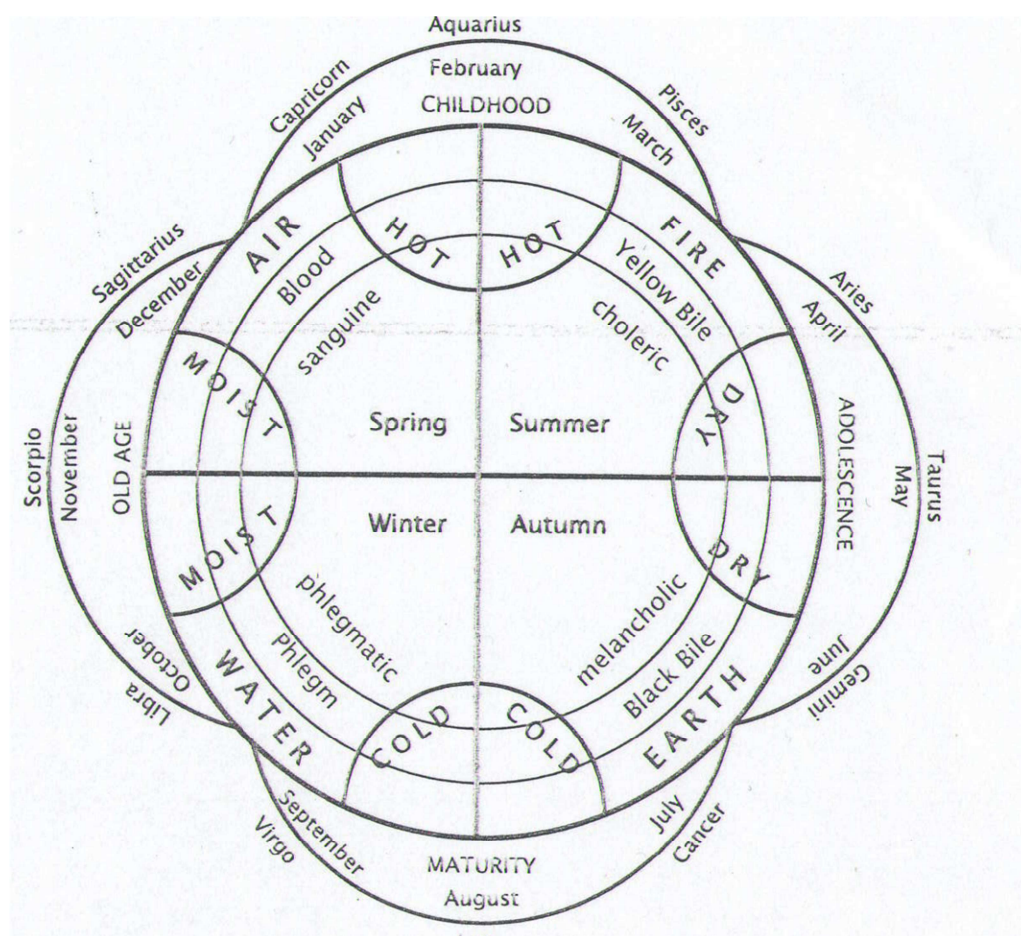
Burqini



Příloha 5

Teorie čtyř elementů ve svých mikro-makro kosmických rozměrech

Čtvero živlů, čtvero základních vlastností, čtvero tělesných tekutin, čtvero temperamentů, čtvero ročních dob a čtvero fází života situovaných do měsíčního a zodiakálního rozvrhu.



Příloha 6

Mužský prvek v koncepcích (po)mléčného pouta

Svatý Bernard přijímá mléko Marie lactans. CANO, Alonso. 1650. *The Miraculous Lactation of St. Bernard* (Zázračné kojení svatého Bernarda).



Rozšíření (po)mléčných vazeb na příbuzenskou síť manžela kojné ega.

Výchozí zobrazenou příbuzenskou vazbou je vztah mezi mužským egem a jeho (po)mléčnou matkou. Na základě tohoto vztahu jsou coby potenciální manželské partnerky tabuizovány pro ego nejen jeho příbuzné po mléčné matce (její biologická matka, sestra, dcery a vnučky), ale také po mléčném otci (ženy jeho biologického otce, jeho biologická sestra a jeho dcery a vnučky počaté nejen s mléčnou matkou ega, ale také s druhou manželkou a mléčná dcera této druhé manželky).

